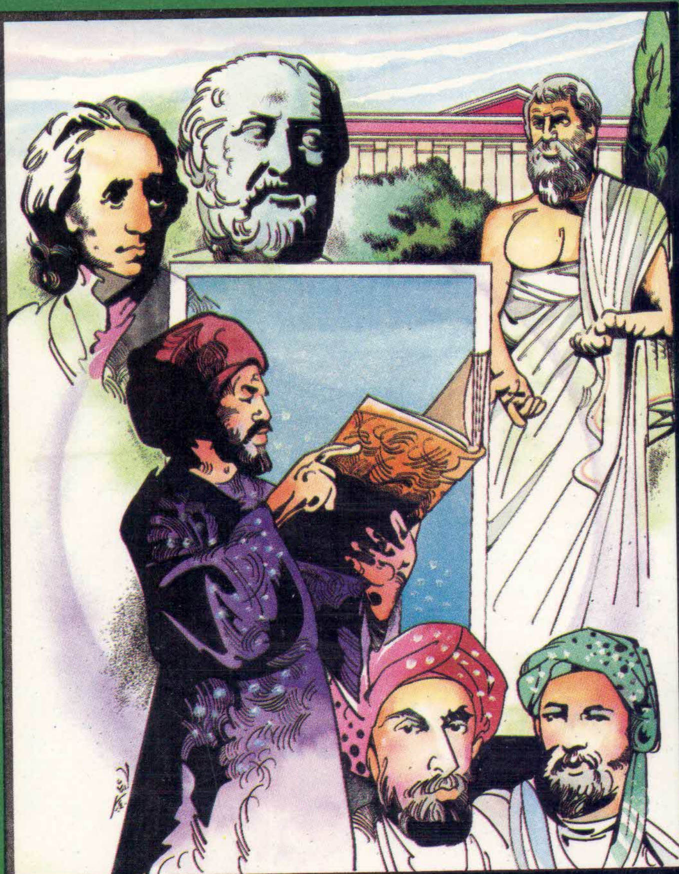
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

ليبنتس

فيلسوف الماضي والحاضر



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le

هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣

فاكس : ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢/٠٠

الأعلام من الفلاسفة

ليبنتس

فيلسوف الماضي والحاضر

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣
فاكس : ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

أمهات المذاهب الحديثة

(القرن السابع عشر)

بينما الجامعات والمعاهد الدينية تستمر على مدرسة تراث العصر الوسيط تشتد من حولهم الحركة العلمية والفكرية التي بدأت في عصر النهضة ، فنرى رجالاً مستقلين يعملون على تنمية العلم الجديد ، الرياضي منه والطبيعي ، فيؤلفون الجمعيات أو الأكاديميات ، وينشؤون المجلات لإذاعة بحوثهم والمناقشة فيها ، ونرى رجالاً آخرين يستحدثون مذاهب فلسفية كانت الأصول التي نسج عليها الفكر الحديث . ففي إنجلترا يتوطد المذهب الحسي بفضل فرنسيس بيكون وتوماس هوبس وجون لوك . وفي فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع أن ننعتها بالجديدة ، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسيين ، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين ، يصطنعها فريق منهم ، ويعارضهم فريق آخر ، ويعدل فيها فريق ثالث وأشهرهم جميعاً ليسكال ومالبراش وسبينوزا وليبنتس. وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء . وقد شغلت ألمانيا بفلسفة كانط وفلسفة هيجل ، فقام فيها لكل منهما أشياع شارحون مؤيدون، وآخرون أحرار بعض الشيء . كما قام معارضون . ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكنطية ، فإنها لا تتضمن شيئاً جديداً. ولن نقف عند تاريخ الهجلية بأكثر من القول بأن فريق التلاميذ الأمناء دعوا بحزب اليمين أو المحافظين لتمسكهم بالنتائج التي وصل إليها هيجل وإعتبرها مطلقة بالرغم من قوله

بالصيرورة ، وهذه النتائج هي الفلسفة التصورية والديانة المسيحية والفن الروماني والدولة البروسية البيروقراطية ؛ وإن فريق التلاميذ الأحرار وكانوا أكبر عدداً وأعظم قدراً ، دعوا بحزب اليسار أو التقدميين ، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق ، وإن هذه الروح تتقدم باستمرار ، وراحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقاً لهذا المنهج . أما في الدين فقد نبتت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها ، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني ، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شلير ماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) وزعم شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) في كتابه « حياة يسوع » (١٨٣٥) أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر ، وأنه يجب أن نستعيض عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة الهجلية التي ترى في المسيح مثلاً أعلى هو الإنسانية مؤلهة ، وشتراوس إلى ذلك يمضي بالهجلية صوب المادية . وذهب فويرباخ في كتابه « ماهية المسيح » (١٨٤١) إلى أن خلاص العالم يقتضي العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق ، فما هذا الإله سوى خيال يخلع عليه الإنسان كمالاته الخاصة ، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون .

وفي هذا الكتاب سوف نستعرض فلسفة « ليبنتس » الذي جمع بين فلسفة القدماء والمحدثين ، واكتشف أن القدماء يسلمون بحقيقة الجواهر والصور ، بينما الحديثون، يرفضون هذه المبادىء . كما كان القدماء يميلون إلى تفسير العالم بالعلية الغائية (أرسطو) ، أو بالعلة الأخلاقية أو الخير (أفلاطون). أما المحدثون، فإنهم يفسرون العالم

تفسيراً ميكانيكياً (آلياً) . ولعل (ليبنتس) كان يعتقد ، أن التفسير الآلي ، هو أقرب إلى الحقيقة من التفسير الميتافيزيقي للعالم . لذلك أقبل على دراسة الرياضيات ، وسافر إلى يينا، وتتلمذ على (فيجل) الذي كان أستاذاً للرياضة والميكانيكا والفلك ، كما كان فيلسوفنا يميل إلى التوفيق بين أرسطو ، والفلسفة الحديثة .

ويبدو أن (ليبنتس) ، لم يجد عند (فيجل) ما يبغيه حقاً من العلوم الرياضية ، فعاد إلى ليبزج ودرس القانون ، وأدرك منذ ذلك الوقت أهمية اللغة الألمانية ، وأنها أكثر شفافية من اللغات الأخرى ، ومع ذلك كان (ليبنتس) يكتب باللغة الفرنسية ، لأنه لم يجد في ألمانيا جمهوراً كافياً .

وقد حصل على درجة الدكتوراه في القانون سنة ١٦٦٦ من جامعة التدروف ، وغادرها إلى نورمبرج ، حيث تعرف على جماعة « الصليب الوردي » نسبة إلى مؤسسها « روزنكروز » .

ولذلك كان حقاً علينا أن نبدي اهتماماً خاصاً بفيلسوفنا هذا ، الذي بحث في علوم شتىّ ، وكتب في علوم متعددة ، فقد ترك تراثاً أدبياً في الرياضيات والدين والسياسة ، والذي أمضى شطراً من حياته يبحث ويحقق في كيفية حماية ألمانيا داخلها وخارجها ، وينتظر اليوم الذي تتحد فيه الولايات الألمانية . ونسأل الله القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم .

وكتبه ،

الأستاذ الدكتور ـ فاروق محمود عبد المعطي
جمهورية مصر ـ محافظة المنيا ـ سملوط ـ
ش الكرنك ـ بجوار مسجد الشريف

ليبنتس (جوتفريد فلهايم)
١٦٤٦ - ١٧١٦

١ - حياته العلمية :

ولد في مدينة ليبزج بألمانيا ، وكان أبوه أستاذاً لعلم الأخلاق بالجامعة ، كما كان عالماً متبحراً في القانون . ومن الممكن أن نقسم حياته إلى أربع مراحل . المرحلة الأولى هي مرحلة الدراسة وطلب العلم ؛ ويطلق عليها اسم مرحلة ليبزج .

وقد تتلمذ في الجامعة على يعقوب تومازيوس ؛ الذي كان مشائياً وسكولائياً . ومن ذلك الوقت قرأ ليبنتس الفلاسفة المحدثين ، من أمثال بيكون وكاردان وكمبانيلا وجاليليو وديكارت .

وحاول في ذلك الوقت ، أن يقارن بين تفكير القدماء ؛ وتفكير المحدثين ؛ واكتشف أن القدماء يسلمون بحقيقة الجواهر والصور ، بينما الحديثون يرفضون هذه المبادىء. كما كان القدماء يميلون إلى تفسير العالم بالعلية الغائية (أرسطو) ، أو بالعلة الأخلاقية أو الخير (أفلاطون) . أما المحدثون فإنهم يفسرون العالم تفسيراً ميكانيكياً (آلياً) . ولعل ليبنتس كان يعتقد ، أن التفسير الآلي ، هو أقرب إلى الحقيقة من التفسير الميتافيزيقي للعالم . لذلك أقبل على دراسة الرياضيات وسافر إلى يينا وتتلمذ على فيجل . الذي كان أستاذاً

للرياضة والميكانيكا والفلك ، كما كان فيلسوفاً يميل إلى التوفيق بين أرسطو ؛ والفلسفة الحديثة .

ويبدو أن ليبنتس ، لم يجد عند فيجل ما يبغيه حقاً من العلوم الرياضية ، فعاد إلى ليبزج ودرس القانون . وأدرك منذ ذلك الوقت أهمية اللغة الألمانية وبدأ يفضلها على اللغة اللاتينية . وقال عن لغته الأصلية ، إنها لغة عملية وإنها أكثر شفافية من اللغات الأخرى . ومع ذلك كان ليبنتس يكتب باللغة الفرنسية ، لأنه لم يجد في ألمانيا جمهوراً كافياً. وفي سنة ١٦٦٦ حصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة التدروف وغادرها إلى نورمبرج ، حيث تعرف على جماعة (الصليب الوردي) نسبة إلى مؤسسها « روزنكروز » .

ومن حقنا أن نتساءل : ما هي مؤلفات ليبنتس ؛ من هذه المرحلة الأولى ؟

والجواب أنه أتم في سنة ١٦٦٣ رسالة الدكتوراه ؛ وكان موضوعها « في المبدأ الفردي » وفي مارس ١٦٦٦ ، قدم رسالة « في فن التوليف » وفي هاتين الرسالتين ؛ حاول أن يتخلص من الصور الجوهرية التي قال بها أرسطو . فكان إسمياً يعتقد في وجود الأفراد ، وفي أن الأفكار العامة ، إنما تمثل الإمكانيات الضرورية للتشابه بين الأفراد . فإذا كان الأفراد ليسوا أحوالاً للجوهر الواحد ، كما قال اسبينوزا ؛ فهي تخضع لقوانين تربط وتصل بينها . وفي فن التوليف ، يبحث في إمكان تأليف الإفكار ، وفي الصلة التي يمكن أن تقوم بين الرياضيات والمنطق ، وهو يحاول أن يضع أصول لغة رمزية منطقية (كيفية) تشبه رموز الرياضيات « الكمية » . كذلك أراد أن يخضع القانون للرياضيات وأن تستند أحكامه إلى مبادىء عقلية .

المرحلة الثانية : مرحلةماينس (١٦٦٧ - ١٦٧٢) .

ثم عين مستشاراً في مقاطعة ماينس ، حيث أمضى فيها خمسة أعوام ، وجه فيها كل إهتمامه ، إلى المسائل السياسية والدينية .

وفي سنة ١٦٧٠ أتم كتاباً عن « وسائل تحقيق الأمن من داخل ألمانيا وخارجها » واقترح فيه تشكيل اتحاد فيديرالي للولايات الألمانية ، يكون رئيسه الحاكم المنتخب لماينس ، وتحتفظ كل ولاية بحكمها الذاتي . وكان يعتقد أن اتحاد ألمانيا قد تأجل للأسباب التالية :

١ - عدم وجود الروح الألمانية ، لأن الروح هو المبدأ الأساسي للوحدة والاتحاد .

٢ - عدم وجود مبادىء أخلاقية مشتركة تساعد على تحقيق الوحدة .

٣ - ضرورة إتحاد الكاثوليك والبروتستانت . بإعتبار أنهما يؤمنان بحقيقة واحدة لها وجهان .

أما مؤلفاته الفلسفية في هذه المرحلة ، فيمكن تحديدها على النحو الآتي :

١ - رسائل إلى دوق هانوفر (١٦٧١ - ١٦٧٣).

٢ - نظرية في الحركة العينية (١٦٧١) .

٣ - نظرية في الحركة المجردة (١٦٧١) .

ونستطيع أن نستدل من ذلك ، أن اهتمامات ليبنتس ، كانت إهتمامات عملية وأخلاقية في المقام الأول . وكان يبحث عن الاستدلال والبرهان العلمي في مجال العلوم المختلفة ، مثل القانون ،

والأخـلاق والدين . كـل هذه العلوم ؛ يجب أن تنبني عـلى معـرفـة صحيحة بالنفس الإنسانية .

لكن كيف يمكن لنا أن نتوصل إلى معرفـة صحيحة بـالنفس ؛ يعتقد ليبنتس أننا إذا تعمقنا في معرفة الجسم ، فإننا نستطيـع أن نعرف النفس ، ذلك لأن النفس هي التي تحرك الجسم .

ومن هذه الأفكار ، سوف تنطلق فلسفة ليبنتس الخاصة بالجوهر الروحي والجوهر الجسمي .

المرحلة الثالثة : مرحلة باريس (١٦٧٢ ـ ١٦٧٦) .

في مارس ١٦٧٢ ، عين ليبنتس سفيراً في باريس ، وكان يهدف إلى إقناع الملك لويس الرابع عشر باحتلال تركيا . وفي هذه الفترة ، استطاع أن يتعرف على علماء فرنسا ومفكريها «أرنو وهويجتر»، كما تعرف على إسبينوزا . وفي سنة ١٦٧٦ ، اكتشف الحساب اللامتناهي الذي خلده على مر العصور.

وفكرة الحساب اللامتناهي ، كانت عنده فكرة ميتافيزيقية وعلمية في نفس الوقت فاللامتناهي في الصغر ، معناه أننا لا نجد في الامتداد وحده حقيقة ، وأنه لا يتألف من ذرات ، أو من أجـزاء لا تتجزأ . ولقد ساعد اكتشافه لهذا الحساب ، على تحقيق النتائج الآتية :

١ ـ أمكن بذلك التقريب بين العلم الرياضي والفيزياء ، إذ كانت الـرياضـة تعنى بالكم المنفصـل ، بينما كـانت الفيـزيـاء تعني بـالكم المتصل .

٢ ـ لقد تأكد لهذا العالم ، أن الوحدة ليست عنصراً من عناصر الكثرة المركبة ، ولكنها سابقة على التركيب .

المرحلة الرابعة : مرحلة هانوفر (١٦٧٦ - ١٧١٦) .

لم يكن ليبنتس قد اكتشف بعد أهم الأفكار التي بني عليها فلسفته. ونعني بذلك المونادولوجيا ، والانسجام الأزلي . وفي سنة ١٦٧٦ غادر باريس إلى هانوفر ، كمستشار هانوفر . من أخصب الفترات في حياته فراسل « بوسويه » حول التوفيق بين العقيدة الكاثوليكية والبروتستانتية ؛ كما فكر في وحدة ألمانيا .

وفي مجال العلوم ، أنشأ أكاديمية برلين ، لتكون راعية للعلوم الإنسانية .

وفي مجال الفلسفة ، وضحت عنده فكرة المونادة ، والانسجام الأزلي بينها . وفي سنة ١٦٧٦ كتب « المقال في الميتافيزيقا » ، الذي لم ينشر إلا بعد وفاته . وفي سنة ١٦٩٥ م كتب بحثاً بعنوان : «النظام الجديد في الطبيعة وإتصال الجواهر . وكتب « المحاولات الجديدة في الفهم الإنساني»، رداً على كتاب لوك: «بحث في الفهم الإنساني» ومحاولاً التوفيق بينه وبين ديكارت. أما كتاب «الحكمة الإلهية» (١٧١٠) فكان رداً على كتاب المفكر الفرنسي « بيل » (القاموس الفلسفي) . وأراد أن يوضح في الحكمة الإلهية ، أن الكمال الإلهي ، لا يتنافى مع وجود الشر . وأن هذا العالم . هو أفضل العوالم الممكنة .

وفي سنة ١٧١٤ ، لخص أفكاره الفلسفية في كتاب المونادولوجيا ، بتكليف من الأمير أوجين دي سافوا .

وفي سنة ١٧٦١ . توفي الفيلسوف الألماني . الذي لم يأسف على موته إلا سكرتيره الخاص « إيكارت » فلم يشيعه أحد غيره من رجال الفكر أو الدولة. حتى أكاديمية العلوم في برلين التي أسسها؛ لم تفكر في

نعيه. وجدير بالذكر، أن أكاديمية العلوم في فرنسا (باريس)؛ هي التي أعلنت الحداد عليه. وأبّنه فيها « فونتينل » في نوفمبر ١٧١٧ .

لقد كان ليبنتس عبقرياً ، ولكنه عاش في عزلة فكرية ولم تفهم فلسفته على الوجه الصحيح من المعاصرين .

٢ ـ الاتجاهات العامة في فلسفة ليبنتس :

يقول البير ريفو : « إن ليبنتس يمثل الآمال المتناقضة لعالم بأكمله » . بمعنى أنه يحمل في ذاته آمال أربعة أو خمسة أجيال سابقة ، وعبقرية الأمم المختلفة فنحن نجد في فلسفته التراث القديم والوسيط ، وتراث عصر النهضة والقرن السابع عشر ، وكان هدفه ، هو نفس هدف المدرسيين أي بناء نسق كامل للعالم وتنسيق الأفكار والمعارف الإنسانية . لذلك كان عالماً منطقياً ، وأنطولوجياً ، وفيزيائياً ، ورياضياً ، ونفسياً ، ولغوياً وسياسياً ومؤرخاً ، وعالماً في الميكانيكا وعلوم الحياة . ولكنه كان قبل كل شيء ، فيلسوفاً ولاهوتياً ، وجه اهتمامه إلى دراسة الوجود ، وإلى عناية الله بهذا الوجود .

وهناك حقيقة ينبغي التأكيد عليها ، وهي « الوحدة » التي رآها في الوجود من خلال فكرة الجوهر ، وفي المعرفة الإنسانية من خلال نظرة تأليفية للأفكار Synoptic(١) والعلوم .

ولذلك نجد عدة تفسيرات وشروح لهذه الفلسفة :

١ ـ تفسير شيلر، وكونوفيشر ، وبوترو ، ودللان ، وكاسيرر ، بوصفه ميتافيزيقياً وجدلياً .

---

(١) كما كان يقول أفلاطون .

٢ ـ تفسير كوتوراه بوصفه عالماً منطقياً .
٣ ـ تفسير كنتور بوصفه عالماً رياضياً .
٤ ـ تفسير ليفي برول وبفايدرر ورايتر بوصفه عالماً سياسياً .
٥ ـ تفسير موللا بوصفه عالماً في القانون .
٦ ـ تفسير دافيليه بوصفه مؤرخاً .
٧ ـ تفسير باروذي بوصفه متصوفاً.

وعلى الرغم من هذه الوجوه المتعددة لفلسفته ، إلا أننا في الحقيقة لا نصادف غير فيلسوف واحد ، بوصفه تابعاً أميناً لفلاسفة العصر الوسيط ، وبخاصة القديس توما الأكويني .

وكانت غاية هذا الفيلسوف هو تجديد وإصلاح الميتافيزيقا التقليدية باستخدام مناهج جديدة مستمدة من العلوم الحديثة . وكان ممثلاً قوياً للفكر الحر ، ولقد أدخل حرية الفكر في كل مجال من مجالات العلوم ، ومن بينها السياسة والدين فكان ينادي بوحدة الدول ، ووحدة الأمم[1] والتقريب بين العقائد الدينية المختلفة (وبخاصة البروتستنتية والكاثوليكية) ولكنه كان قبل كل شيء ، ألمانياً قومياً ، مدافعاً عن الفكر والروح الألمانية ، كما كان يدافع عن الوحدة السياسية .

٣ ـ الحساب الفلسفي :

لم يكن ليبنتس صاحب نسق فلسفي ، وأكثر مؤلفاته كانت تعليقاً وشروحاً على مؤلفات الآخرين ، لوك (البحوث الجديدة) وبييل (الحكمة الإلهية) . ويعتبر « المقال في الميتافيزيقا » ومن بعده « المونادولوجيا » موجزين لفلسفته ، أشار فيهما إلى الأفكار والمبادىء

(١) التقارب بين المشرق والمغرب .

الأساسية ، دون محاولة تقديم نسق متكامل الأجزاء . ومن هنا كانت الصعوبة في مواجهة هذه الفلسفة ، التي تشع أنوارها في كل إتجاه .

ومن المسائل الأولى التي انشغل بها في بداية حياته الفكرية ، مسألة المنهج ، والمنطق الصوري . ومنذ كان طالباً في مدرسة « نيقولاي » كان يفكر في كيفية إصلاح المنطق . وكان كلما توسع في دراسة الرياضيات كلما تحددت أفكاره وإتضحت في هذا المجال .

تعمق إذاً في دراسة منطق أرسطو ، وعرف أصوله وشروحه . وتابع كل محاولة للتجديد في هذا العلم ، منذ القرن السابع عشر . وقرأ جميع مخطوطات ديكارت غير المنشورة بالإضافة إلى المقال في المنهج الذي لم يحظ بتقديره وإعجابه . وكان يجد أن منطق القياس ، أكثر إنتاجاً من هذا المنهج ، ولكنه تعلق بالرياضيات ، كما تعلق بها ديكارت ، وحاول أن يستخلص منها منهجاً رياضياً عاماً .

ماذا يريد ليبنتس ؟

إنه يبحث عن رموز عامة وكلية ، تخضع لها العلوم كلها ، وكأنها مفتاح العلم والمعرفة ولدينا في الحقيقة ثلاثة مصادر فقط :

١ ـ البحث في فن التوليف (١٦٦٦) .

٢ ـ شذرات في الحساب الفلسفي ، جمعها إردمان ، ونشرها ضمن مجموعة مؤلفاته .

٣ ـ رسالة إلى جبرائيل فاجنر (١٦٩٦) ، باللغة الألمانية ، ذكر فيها آراءه في علم المنطق وفائدة هذا العلم .

لقد كان معجباً كل الإعجاب بالمنهج الرياضي الحديث ، واكتشف أن استخدام منهج التحليل يقودنا دائماً إلى اليقين، وأنه قد

أصبح بفضل ديكارت منهجاً جديداً للهندسة (الهندسة التحليلية) ، كما كان منهجاً لعلم الحساب .

وفي عملية التحليل ، لا يلجأ العقل إلى موضوعات خارجية ، ولكنه يستخدم موضوعات عقلية . والحق أن كل كلمة من اللغة الدارجة لا يمكن إعتبارها موضوعاً عقلياً ، لأنها تتخذ معاني مختلفة بحسب سياق الكلام . أما إذا نظرنا إلى الحروف التي يستخدمها علماء الجبر ، فإننا نجد لها معنى محدد ودقيق لأنها من وضع العقل الإنساني . حتى إنه يستطيع أن يجري عليها كافة العمليات من جمع وطرح ، وبعبارة أخرى إنه يؤلف بينهما على ألف نحو . ويعتقد ليبنتس ، أن نتيجة التوليف سوف تكون دقيقة مثل العناصر ذاتها . وهو يرى أن العلامات الجبرية هي بالنسبة للموضوعات المحسوسة مثل العملية النقدية بالنسبة إلى السلع . إنها في الحقيقة رموزاً وليست صوراً لها ، وليس هناك أي تشابه أو تماثل بينها وبين الأشياء . ومع ذلك فإن مهمة العلم هي التقريب بينها وبين الأشياء وهذا ما فعله على الأقل ديكارت ، حين حاول أن يفسر العالم تفسيراً رياضياً .

ولقد عاش ليبنتس في مجتمع علمي يرى عدم التوافق بين المناهج الحديثة والمناهج القديمة . فهل يرفض منهج القدماء ؟ ويعتقد أنه من الممكن التوفيق بين المناهج القديمة والمناهج الحديثة .

فإذا نظرنا إلى النقد الذي وجه إلى القياس الأرسطي ، فإننا نلاحظ أنه لم يكن منصفاً في أكثر الأحيان . فمثلاً يأخذ بيكون ومن بعده لوك على القياس الأرسطي ، أنه لا ينطبق إلا على الألفاظ . والحق أن الكلمات ، هي علامات للأفكار ، والأفكار هي علامات للأشياء .

وهو يعتقد أن الخطأ لا يكمن في منهج القياس نفسه ، بقدر ما يكمن في طبيعة التصورات والكلمات التي لا تمثل الأشياء على نحو دقيق . وأن أرسطو كان يطبق كل قواعد القياس بكل دقة وإحكام ، ولذلك ، فإنه قد توصل إلى نتائج إيجابية ، لا يمكن الطعن فيها .

وهناك نقد آخر وجه إلى القياس الأرسطي ، وربما يكون أشد خطراً من النقد الأول ، وهو أنه لا يسمح بتقدم التفكير ، وأنه عقيم ، طالما أن النتيجة متضمنة في المقدمتين . وبناء على ذلك ، فإنه يفيد في إثبات الحقيقة ، لا في الكشف عنها .

ويعتقد ليبنتس أن هذا الاعتراض مردود ، إذا تفهمنا حقيقة الصلة بين الكلي والجزئي . فإذا كان الجزئي غير متضمن في الكلي ، فإننا لا نستطيع أن ندرك من خلال مبدأ التناقض جميع الأنواع التي تندرج تحت جنس واحد . وبالتالي ، فإن الانتقال من الكلي إلى الجزئي يعتبر في حد ذاته تقدماً في مجال المعرفة . وهو ينقلنا من المعرفة اللاشعورية إلى المعرفة الواعية والشعورية ، ومن الأفكار الغامضة إلى الأفكار الواضحة والمتميزة .

وقد يذهب البعض إلى القول ، بأن القياس يدور في دائرة مفرغة ، وأنه يفترض مقدما حقيقة المذهب الواقعي ، الذي يجعل الجزئيات وحدها هي الحقيقة ، والكليات مجرد معاني ميتافيزيقية .

وهو يرد على هذا الاعتراض بقوله إن الكلي أو العام ، ليس شيئاً ، كما أنه ليس مجموعة أشياء لها صفات مشتركة ، ولكنه يمثل إمكانية لامتناهية من الأشياء المتشابهة .

فإذا قلت مثلاً : الإنسان حيوان ، فهذا معناه إذا نظرنا إلى زيد أو

عمر أو إلى إنسان آخر ، فإننا سوف نجد بالضرورة ، أنه حيوان . وبذلك يعتقد ليبنتس أن إمكانية التشابه هي القانون الذي يوفق بين النموذج الكلي والفردي .

منهج التحليل :

إن هذا المنهج ، ينطبق على مادة متجانسة تماماً . وهو يفترض أن جميع الأشياء هي أحوال للامتداد ، وأنها كميات أما القياس ، فهو على العكس ، يفترض وجود أشياء غير متجانسة ، باعتبارها كيفيات ، ومهمة القياس هو وضع علاقة الموضوع بالمحمول في قضية ، بإعتبار أن المحمول متضمن في الموضوع ومعنى ذلك ، أن القضية المنطقية تختلف عن المعادلة الجبرية التي تفترض علاقة بين الكميات .

ولذلك فإنه يتساءل : ما هي طبيعة الصلة التي يمكن أن تقوم بين الكيف والكم .

والحق أن ليبنتس نفسه لا يجد رداً شافياً على هذا السؤال ، فالتحليل والمنطق ، منهجان مختلفان تماماً ، ولكن هل نستطيع أن نوفق بينهما إذا ما رجعنا إلى أصولهما ومبادئهما .

إن القدماء كانوا يطلقون كلمة العلم ؛ على العلم الكلي ، الشامل لجميع العلوم ، بما فيها الرياضيات . ولقد كان الفيثاغوريون يمثلون الأشياء بالأعداد وفي ذلك إحساس بالصلة التي يمكن أن تقوم بين الكم والكيف . وفي العصور الوسطى تصور « ريمون لول » الآلية التي تحكم التصورات . فقسم الوجود إلى موضوعات ومحمولات وأحوال ، وأخذ يؤلف بينها على كافة الوجوه الممكنة . ولكن التقسيمات

التي تـوصل إليهـا ، كانت محـدودة للغايـة ، وبسيطة مثـل إنسان ، حقيقة ، فضيلة ، حيــوان ، حركة . . . . إلخ .

ومن الممكن أن نقول أيضاً أن ديكارت كان أول من تصور أنه من الممكن علميـاً تطبيق الـرياضيـات على مـوضوعـات أخـرى ، غير الموضوعات الرياضية . وكان يحلم باكتشاف رياضة كلية تحـدد نظام الأشيـاء ، ومقيـاسهـا ، عـلى نحـو أوسـع من الأعــداد والأشكـال والأفلاك . إنه كان يبحث عن « الصورة الرياضية » التي يمكن تطبيقها على مختلف الموضوعات .

هكذا كان ديكارت مؤمناً بتعميم الرياضيات . ولقد أراد ليبنتس أن يوفق بين فكرة ديكارت هذه ، والقياس الأرسطي . وتساءل إذا كان من الممكن أن نسلم بوجود « رياضــة ميتافيـزيقية » أشمـل من الرياضة الكلية .

وهناك معنى واحد للحقيقة في قضية من القضايا ، وهو أن يكون المحمول متضمناً في الموضوع ، وتلك حقيقـة تحليلية . كـذلك ، لا يمكن أن يكون البرهان صحيحاً ، إلا إذا خضع لمبادىء أولى ، أي لمبادىء ميتافيزيقية، ولتصورات بسيطة ، وواضحة ، مثل التصورات الرياضية ، يمكن الإشارة إليها بالرموز .

ولقد وضع أبجدية للكم ، أي مجموعة من المعاني ، يمكن بتأليفها أن تمثل كل أفكارنا والعلامة التي تضم هذه الرموز ، لن تكون أداة الوصل والربط ؛ كما هو الحال في المنطق ؛ ولن تكون إشارة التعادل = كما هو الحال في علم الحساب ، ولكنها علامة التضمن .

وكما أن الكلمات تتركب من حروف ، فكذلك أفكارنا تتركب من

الأبجدية . وإذا أشرنا إلى كل فكرة أولية بحرف من الحروف بحيث تكون هذه الإشارة ثابتة لا تتغير ، فإننا نستطيع أن نؤلف لغة علمية عالمية تمثل جميع التركيبات الممكنة لهذه الحروف ، وجميع المحمولات الممكنة بالنسبة لأي موضوع . وقد لا تكون هذه التركيبات صادقة دائماً ، ولكننا نستطيع أن نكتشف صدقها بالرجوع إلى الواقع . وهو يرى أن عدد التركيبات الممكنة يرجع إلى عدد الحروف أو الحدود التي نريد تركيبها ، فهي تكون بنسبة ٢ إلى ٣ . . . إلخ . وإذا استعملت الحروف فإنني أقول ، إن عدد التركيبات الممكنة بالنسبة لحرفي أ أو ب هو أ ب وب أ .

ومن الممكن زيادة عدد هذه التركيبات البسيطة بواسطة عمليات ضرب في ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ . . . إلخ . وإذا طبقنا هذه العمليات على منطق أرسطو، فإننا نكتشف ضروباً كثيرة من الأقيسة التي لم يكتشفها هو أو تلاميذه من بعده . كذلك ، فإن هذا الفن المنطقي ، قد ساعد على اكتشاف اللامتناهي في الرياضة . ونحن نتساءل ، هل استطاع أن يضع أصول هذه اللغة العلمية العالمية ؟ أم أنها كانت مجرد أحلام عالم ؟ لم تساعده الأيام على تحقيقها ؟

الحق أنه حاول تطبيقها في العلوم الرياضية مثل الحساب والهندسة . فعلم الهندسة مثلاً يستخدم البديهيات والتعريفات التي يمكن صياغتها باللغة الجديدة .

كما أنه يسلم ، بأن الكيفيات الحسية ، يمكن ترجمتها إلى كميات رياضية التي يمكن ردها إلى عالم من الصفات الميتافيزيقية . وهو يضع وراء العالم ، عالماً آخر من الفاعلية الميتافيزيقية ، التي يمكن قياسها

بالحساب الفلسفي . وهكذا يمكن أن تتحقق الرياضة الميتافيزيقية ، التي هي أسمى من الرياضة الكلية .

المنطق عند ليبنتس :

نجد من بين الأوراق المختلفة ؛ مشروعاً لدائرة معارف (أنسيكلوبيديا) تتضمن تصنيفاً للعلوم . ولقد نشر « كوتوراه » هذا التصنيف الذي يرجع تاريخه إلى ١٦٧٩ والذي يبدو أن الفيلسوف قد إستلهمه من بيكون وهو يصنف العلوم إلى ستة عشر علماً ، من بينها ثمانية علوم تخضع للمنطق :

١ ـ علم النحو العقلي .
٢ ـ المنطق أو فن الإستدلال .
٣ ـ فن التذكر .
٤ ـ الطوبيقا .
٥ ـ فن الصيغ .
٦ ـ اللوجستيقا .
٧ ـ علم الحساب .
٨ ـ علم الهندسة ، بفروعه المختلفة ومنها الهندسة المدنية والحربية ، وفن الأشكال والضوء .

أما سائر العلوم الأخرى ، فمن بينها :
١ ـ علم الميكانيكا .
٢ ـ علم الكيفيات الحسية ، البسيطة والمركبة .
٣ ـ علم العناصر والأنواع .

٤ ـ علم الأجسام السماوية أو الكوزموجرافيا .
٥ ـ علم الأجسام الحية .
٦ ـ علم الأخلاق ، وهو عنده متصل إتصالاً وثيقاً بعلم النفس.
٧ ـ علم المجتمعات الإنسانية .
٨ ـ الحكمة الإلهية .

وهكذا يشكل علم المنطق ، نصف هذه الموسوعة العلمية .

ومما لا شك فيه : أنه قد درس منطق القدماء والمدرسيين وبخاصة دي أوكام وتوما الأكويني ، كما أنه درس منطق لوك ومنطق « بور روايال » .

والمنطق في نظره، هو مجموعة الوسائل التي تساعدنا في الكشف عن الحقيقة ، بمساعدة التجربة والاستدلال . وكل العقول الإنسانية ، في حاجة إلى استخدام المنطق ، والحقائق الضرورية التي تعطينا اليقين الكامل ، لا تقبل التناقض ، وهي بالتالي تنتمي إلى الميتافيزيقا العلمية . إن المنطق العام هو الذي يهتم بالحقائق الضرورية . أما سائر العلوم الأخرى ، فلها منطقها الخاص الذي يطابق موضوعها .

الاحتمالات :

هناك حقائق نسبية بجانب الحقائق الضرورية ، وهي تخضع للاحتمال لا اليقين ولقد عنى ليبنتس ، عناية خاصة بأعمال « فيرما » و« بسكال » عن منطق الاحتمالات ، كما اطلع على أعمال « هويجنز » وجان دي ويت . والاحتمال هو بمحض تعريفه عكس الضرورة ، وهو يشير إلى الممكن والعرض ؛ وهو على حد تعريفه درجة الاحتمال :

Probabilitas est gradus Possibilitas وهو يميز بين عدة أنواع من اليقين والاحتمال .

أنواع اليقين هي :

١ ـ اليقين المنطقي ، الذي يتعلق بالحقائق الأزلية والأبدية .

٢ ـ اليقين الطبيعي ، الذي يتعلق بالحقائق الاستقرائية المستمدة من الوجود (كل إنسان له قدمان) .

أنواع الاحتمال هي :

١ ـ الاحتمال الطبيعي مثل قولنا : سيكون الخريف ممطراً .

٢ ـ الاحتمال الأخلاقي ومعناه أننا إذا عرفنا طبيعة شخص ما ، استطعنا أن نتنبأ بسلوكه مثل قولنا : الشخص الأمين سوف يحتفظ بالأمانة .

وهناك حساب للاحتمالات يمكن أن يؤدي بنا إلى نتائج صحيحة . ولقد توسع في هذا العلم ،الأخوان « برنوبي » .

حساب التفاضل والتكامل :

في نفس الوقت الذي تم فيه اكتشاف « نيوتن » لحساب التفاضل والتكامل ، حقق ليبنتس اكتشافه في هذا المجال . وهذا الحساب يقوم على دراسة الجزئيات اللامتناهية في الصغر والتي كنا لا ندركها بوضوح نظراً لتعددها أو ارتباطها واندماجها بعضها مع بعض .

٤ ـ فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) :

يعتقد ألبير ريفو ، أن فلسفة ليبنتس ؛ هي فلسفة للوجود ، الذي يمكن أن تدركه العقول الإنسانية . ذلك لأن الوجود « ذاته » لا يمكن أن يدركه العقل ، ولا يمكن تعريفه .

والحق أننا لا نستطيع أن نتعرف على الوجود إلا من خلال التجربة الباطنة أو الظاهرة . أما الطبيعة الخالصة للوجود ، وبعبارة أخرى ، مبدأ الوجود ، أو الوجود الإلهي ، فإننا لا نستطيع أن ننفذ إليه . لذلك ، فإنه من العبث أن نحاول تعريف الماهية قبل الوجود . والطبيعة الإلهية وهي مركز إشعاع الوجود ، تظل غامضة ، حتى بالنسبة لملائكة السماء . ومع ذلك ، فإنه يرفض فكرة الوجود اللامعقول والأصم الذي تخيله بعض المتصوفين الألمان وكذلك اسبينوزا .

وهناك قضايا لا بد من تأكيدها بالنسبة للوجود :

١ ـ كل موجود يجب أن يكون واحداً ، كما أكد أرسطو والقديس توما الأكويني .

٢ ـ هناك عدد لامتناهي من الموجودات .

وهاتان الحقيقتان ، تؤكدهما التجارب الباطنة والظاهرة فبواسطة « الأنا » يدرك الإنسان ذاته كجوهر . ويقول ليبنتس إذا كنت أنا ذاتي لست جوهراً ، فلا يمكن أن أدرك معنى الجوهر (١٧٠٤) . فأنا أدرك من خلال تجربتي (خبرتي) الذاتية ، وحدة « الصورة » و « الصورة الجوهرية » .

لكن ما هي خصائص الصورة عند ليبنتس ؟

إنها نفس الخصائص التي أشار إليها المدرسيون من قبل ، وهي حضور الموضوع الذي تحمل عليه المحمولات .

ومن الممكن أن نتصور المحمولات باعتبارها خصائص ذاتية للجوهر (لوك وهيوم) أو كخصائص خارجية ، كما كان يعتقد ابن

رشد واسبينوزا ومعنى ذلك أن الجوهر يمكن أن يتغير بتغير المحمولات بحسب الرأي الأول أو أنه لا يتأثر بها بحسب الرأي الثاني .

وماذا يلاحظ الفيلسوف ؟ إنه يلاحظ أن الجوهر الفردي يتغير في مظهره الخارجي ؛ وفي داخله بحسب الاستعدادات المختلفة ، ولكنه مع ذلك يظل هو هو . فالجوهر يشير في معناه إلى الوحدة والتنوع ، وإلى الثبات والتغير . وهذا المعنى يعبر عن طبيعة جدلية للجوهر الذي يظل واحداً من خلال التعدد ، وثابتاً من خلال التغير . والموجودات المجردة لا وجود لها إلا في الذهن ، لأن الوجود الحقيقي ، هو وجود الجزئيات والأفراد .

وهو يعتقد أن الجواهر غير متساوية ، وهي تتدرج من الجزئيات المادية إلى الجوهر الكامل أو اللّٰه . وكل صورة لها كم من الوجود ، الذي يبدأ من الممكن ، حتى الضروري أو اللّٰه .

وماذا نعني بالممكن ؟ إنه مجرد فكرة في العقل الإلهي . وهي بالتالي « ماهية » ، لها كم من الوجود ، هو الذي يجعلها تخرج من العقل الإلهي ، لتحقق وجودها في الواقع .

فالماهية ، إذاً ، تساوي الإمكان . والمحال أو المستحيل ليس ماهية ، وليست له أية صورة للوجود ، كما أنه لا يمكن أن يكون موجوداً خارج الفكر . إن الممكن بالمعنى الميتافيزيقي هو الذي لا يحمل أي تناقض في ذاته . فلا يمكن أن نقول إن أ ليست أ ، ولكننا يجب أن نقول ، إن أ ليست لا أ . وهذا القانون ؟ هو قانون المنطق والأنطولوجيا معاً . وكل ما لا يحمل التناقض في ذاته ، يكون ممكناً بالنسبة إلى اللّٰه .

فالعلم الإلهي ، هو علم بذاته تعالى ، وهو أزلي ، لأنه خارج الزمان ؟ وهو يشمل كل الموجودات وكل الممكنات التي لم تتحقق بعد . ومعنى ذلك ، أن العلم الإلهي لا متناه ، وهو يتجاوز العالم اللانهائي الذي خلقه .

ويرفض ليبنتس القول بأن الله علة لذاته ؟ ويرفض بالتالي القول بأن الله ، خلق الممكنات والماهيات والأفكار الأزلية .

فالممكنات تكون موجودة في العقل الإلهي الكامل، ولذلك فهي لا تتغير. وليس في ذلك ما يحدد من القدرة الإلهية، كما أن ذلك ليس قدراً يخضع له العقل الإلهي ، فمن الكمال ، أن موجوداً سرمدياً لا يتغير . والممكنات تكون ممثلة في عقله تعالى ، كأفراد ، لا كأجناس وأنواع ، لأن العقل الإلهي يرى الأفراد كلها في ذاتها ، لا من خلال أجناسها أو أنواعها .

والله قادر على أن يتمثل ميتافيزيقيا ، عدة عوالم ممكنة ولكنه يختار أفضلها بالنظر إلى عدم التناقض بين الجواهر . ومعنى ذلك ، أن العالم الذي تحقق في الواقع ؟ من بين عدد لامتناه من العوالم الممكنة ، هو الذي يحمل في إمكانيته أكبر قدر من الوجود ، وبالتالي أقل قدر من التناقض .

هكذا ننتقل من الإمكان الميتافيزيقي إلى الإمكان الواقعي ، ومن الإمكان الواقعي إلى الوجود المتعين بواسطة عملية الخلق فالإمكان إذا ، هو في درجة أقل من الوجود ، والخلق عملية أزلية في العقل الإلهي . ويعتبر ذلك تفسيراً جديداً للخلق المستمر الذي كان يقول به ديكارت .

فكرة الحقيقة في فلسفة ليبنتس :

من الملاحظ أنه يتابع آراء المدرسيين في نظرتهم إلى الحقيقة . فهو يفرق بين الحقائق الأزلية ، والحقائق العارضة ، الحقائق القبلية وحقائق الواقع . ولكنه يعتقد أنه من الممكن أن نقرب بينها .

إن الممكنات والجواهر تخضع للحقائق الأزلية التي تحكم الروابط بينها . وهي تكون أزلية بالنظر إلى الذات الإلهية . أما بالنسبة لنا ؛ فهي تكون أزلية إذا كانت تتصف بالضرورة المطلقة غير المشروطة . وذلك يتحقق في مجال الرياضيات ، ويؤكد لنا مرة أخرى أن الرياضة امتداد للمنطق .

والحقائق التي تتعلق بالممكنات . تعرف على نحو قبلي ، حتى وإن أكدتها التجربة بعد ذلك . وإذا كنا ندرك الوجود والموجودات بواسطة الحقائق العارضة ، فإن الله يدركها بالحساب اللامتناهي . وبين الضرورة والعرض يوجد هذا الحساب الإلهي ، الذي يسبق فعل الخلق .

ويقول ليبنتس ، إن الحساب الإلهي اللامتناهي ، يشمل كل الأفراد الممكنة والعلاقات التي بينها وكل صفاتها الخاصة ، وكل عناصرها . أما بالنسبة لنا فكل القضايا التاريخية ، أو قضايا الواقع وكل الأشياء الطبيعية وكل الموجودات ، بإستثناء الوجود الإلهي تمثل حقائق عارضة .

وهكذا تختلف الحقيقة الإلهية الضرورية ، عن الحقيقة الإنسانية العارضة فالله لا يدرك في ذاته ، إلا الحقائق الضرورية والأزلية ، سواء بالنسبة للماضي أو المستقبل . لكن هل معنى ذلك ، أن الحقيقة المنطقية

موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي وأنها لا يمكن أن تتغير؟ الحق ان الخلق مستمر كما يتصوره ، يجعل هذه الحقائق موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي وحده ؛ بوصفها ممكنات ومن هنا كانت هذه الفلسفة ميتافيزيقية ولاهوتية في المقام الأول .

٥ ـ موقف ليبنتس من العلم والعالم
نقد المذهب الآلي :

يقسم ليبنتس فلسفته إلى ثلاثة أقسام :
١ ـ فلسفة الجسم أو الطبيعة .
٢ ـ فلسفة الروح أو Pneumatologic .
٣ ـ فلسفة الأخلاق والدين .

ويقول بوترو في كتابه : « الفلسفة الألمانية في القرن السابع عشر »[١] : إن هذه القسمة تمثل التقدم التاريخي في فكره والتسلسل التاريخي لأعماله . فبدأ بنشر مؤلفاته في الرياضة والميكانيكا والطبيعة . ثم إنتقل بعد ذلك من فلسفة الطبيعة ، إلى فلسفة الميتافيزيقا . وفي سنة ١٧١٠ ، نشر « الحكمة الإلهية » . وقد يتساءل البعض : لماذا بدأ بدراسة الجسم ؟ والجواب الصحيح انه أدرك أن فلسفة الجسم مقدمة لازمة لفلسفة الروح ، وأن هذه يجب أن تسبق فلسفة الدين .

والحق أن الاعتقاد بأن فلسفة الجسم تمثل الشرط اللازم لفلسفة الروح ، يعبر عن نظرة جديدة ، في العصر الذي كانت تسود فيه الفلسفة الديكارتية . فلقد تصور ديكارت ، وجود جوهرين مستقلين

(١) طبعة فران . باريس ١٩٤٨ ص ٨٩ .

هما الجوهر المادي (الامتداد) والجوهر الروحي (الفكر) ، وأكد على حقيقة هامة ، هي أننا نعرف النفس قبل أن نعرف الجسد . أما ليبنتس ، فهو يرى عكس ما يراه ديكارت ، ويذهب إلى أننا يجب أن نبدأ بدراسة الجسم قبل أن ننتقل إلى دراسة النفس . وهو يؤمن بأنه لا يمكن أن يستقل الفكر عن الامتداد ، ولا يمكن فصلها عن بعض .

لكن ، لماذا نبدأ بالجسم، ثم ننتقل إلى الروح ؟ والجواب أن ليبنتس يبدأ من التجربة وما يعطى لنا من خلالها . ولا شك أن ظواهر الجسم، هي أول ما يعطى لنا من التجربة . وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نقول ، إننا يجب أن ننتقل من المحسوس إلى المعقول ، وأن نستخلص فلسفة الروح من فلسفة الجسم .

الميكانيكا وفلسفة الطبيعة :

كان ليبنتس يعتقد ، منذ مرحلة يينا ، أن كل شيء يحدث بطريقة آلية في الطبيعة، وأنه لا ضرورة للعلل الغائية ولتفسير الظواهر الطبيعية . فكل هذه الظواهر يمكن تفسيرها بالعلل الفاعلة . وهذا المبدأ قد وجده عند بيكون وهوبز وديكارت وجاليلو ، وجاسند وكذلك عند تومازيوس وفيجل . وفي سنة ١٦٧١ ، نشر بحثين ، الأول قدمه إلى أكاديمية العلوم في باريس وعنوانه: «نظرية في الحركة المجردة»، والثاني قدمه إلى الجمعية الملكية « في لندن » وهو « نظرية في الحركة العينية » .

ويبدو أنه قد استوحى النظرية الأولى من كتاب هوبز « في الجسم » . وهذا البحث يقوم على سلسلة من التعريفات ؛ ويطرح مسألة هامة ، وهي عن الصلة بين الحركة والسكون فهذه العلاقة في

نظره لا يمكن تفسيرها بالقصور الذاتي فالجسم الساكن ، إذا تركناه على حاله ، يظل ساكناً . أما الجسم المتحرك ؟ فهو يستمر إلى ما لانهاية في حركته . فلا بد إذاً ، وأن يحتوي الجسم الساكن ، على بداية الحركة ، أو كما يقول على جهد .

وهذا الجهد ، هو بالنسبة إلى الحركـة مثل النقـطة بالنسبـة إلى المكان . وهو بداية الحركة ونهايتها تماماً كما أن النقطة هي بداية الخط ونهايته .

إن الجهد الذي يتمثله ليبنتس . لا متناه في الصغر ، بحيث أنه لا يستمر إلا لحظة أو آن من الـزمن . ومن الممكن أن تضاف الجهـود بعضها إلى بعض وإن كانت غير متساوية ومن هذا الجهد إستطاع أن يستخلص قوانين الحركة ، سواء كانت الحركة مستقيمة أو دائريـة . والعالم في نظره ليس فيه فراغ ، ولكنه ملاء . وهو يفترض أن الشمس والأرض تدوران حول نفسهما. وأن الكون يملأه الأثير الذي يفسر لنا الضغط الجوي ، وانتشار الضوء وانعكاسه وانكساره . وكان يعتقـد أن حركـات الأشياء ، وحـركات الأفـلاك تخضع كلهـا لآلية ضرورية .

وفي سنة ١٦٧٥ ، بدأ يشك في ميكانيكا ديكارت ، ومن خلال « الجهد » ، إكتشف خاصيتين للأجسام ، لم يفـطن إليها الفيلسـوف الفرنسي، الخاصية الأولى هي القصور الذاتي الذي لا يفسره الامتداد الهندسي الذي أشار إليه ديكارت ، ولكنه يتبع كتلة الجسم ووزنه . والخاصية الثانية، القدرة على الحركة. وكان ديكارت يعتقد، مثل سائر علماء الطبيعة في القرن السابـع عشر ، أن المادة والمكـان والزمـان ،

تنقسم إلى ما لا نهاية. وبعبارة أخرى أن كل جزء من المادة، أو المكان أو الزمان، يكون قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية. معنى ذلك، أن النظرية الذرية لا تفسر لنا الواقع، ولا توجد في العالم وحدات حقيقية ومع ذلك فإنها تبقي على الصفات الأولى للمادة (الكتلة وعدم النفاذ) وعلى الصفات الثانية التي ندركها بحواسنا.

نقد المذهب الآلي عند ديكارت :

يعتقد ليبنتس ، أن المذهب الآلي عند ديكارت ، لا يتفق مع الحقائق الميتافيزيقية والأخلاقية . فهو ينفي من العالم كل فاعلية للذات الإلهية ، وكل أثر للغاية والروح . والحركة في مذهبه ، مطلقة ، وتكتفي بذاتها .

لكن ؟ هل من الممكن أن توجد هذه الحركة في العالم دون أن تخضع لذاته تعالى ؟ إن ذلك محال . كذلك ، فنحن إذا تصورنا المادة والجسد كامتداد ، فإننا لن نستطيع أن نفسر عقيدة البعث . كما أننا لا نفهم في مذهبه ، حقيقة الصلة بين النفس والجسم ، بين الآلية والروح .

لقد تصور ديكارت ، أن الامتداد علة الحركة ، والحقيقة ان الحركة ، هي التي تفسر لنا الامتداد . فالامتداد هو السكون والسكون لا يمكن أن يفسر لنا الحركة . ولكنه بالنسبة للحركة ، يمثل أدنى درجة منها ، ويعتبر حالة خاصة من حالات الحركة .

يقول ليبنتس : إن « الامتداد هو ظاهرة للحركة » ، والحركة هي « ماهية الأجسام » . فهل من الممكن أن تكون الحركة جوهراً حقيقياً ؟ .

إن الحركة تتألف من مجموعة من الحركات الصغيرة والقصيرة ومن هنا يتضح لنا أنها في حاجة إلى مبدأ ليحقق لها الوحدة . فما هو هذا المبدأ الذي يفسر لنا مقاومة الأجسام بعضها لبعض ؟ يقول ليبنتس : إنه « القوة » الذي تعبر المقاومة عنها . والقوة تصور ميتافيزيقي ، ومن الممكن أن نعقلها فهي الوحدة التي تخضع لها الحركة ، والتي يقوم على أساسها الامتداد في الواقع .

وهناك سؤال يطرح نفسه : كيف تكون القوة هي المبدأ الأول للوجود ؟ لقد أضاف مالبرانش « القوة » إلى الله ولم يضفها إلى المخلوقات . ولقد وضع إسبينوزا القوة والعلية في داخل الطبيعة ، وذلك لأن الجوهر واحد ، والطبيعة تعبير عن تجليه . ويرى ليبنتس أن مذهب إسبينوزا الذي يفسر وحدة الوجود ، لا يفسر لانهائيته . فوجود عدد لا متناه من الأفراد يستلزم بالتالي وجود عدد لا متناه من القوى . وهذه القوة هي مبدأ العلية في الطبيعة ، كما أنها مبدأ الغائية ، لأن قوة الحية ، تتجه بالضرورة إلى هدف ما . وهكذا ينتقل ليبنتس من آلية الطبيعة إلى حركتها الديناميكية .

حقيقة العالم :

نظرية الجوهر (الموناد) :

ما هي حقيقة القوة ؟ ما هي حقيقة العالم ؟ منذ سنة ١٦٩٦ وقبل ظهور « المونادولوجيا » في سنة ١٧١٥ ، وليبنتس يستخدم كلمة « موناد » أو « موناس » للدلالة على وحدة القوة ، التي كان يستخدمها جيوردانو برونو . وكلمة موناد معناها الجوهر الروحي ، وهو جوهر العالم الحقيقي ، الذي يختفي وراء الظواهر المحسوسة . ويبدو أن

التفرقة بين العالم المرئي المادي ، والعالم اللامرئي والروحي هي أساس الفلسفة الجديدة التي ينادي بها ليبنتس .

إن الجواهر التي يتألف منها العالم لا يمكن أن تكون مادية بحتة ، ولكنها جواهر روحية تتصف بمثل ما تتصف به النفس ، أي بالإدراك والرغبة . أما الإدراك فمعناه تمثل الكثرة في الوحدة ، بينما الرغبة تتمثل في الانتقال ، من إدراك إلى آخر أكثر وضوحاً من الأول ، وهذا الانتقال يستلزم جهداً .

إن هذه المونادات ، لامتناهية في العدد . وهي تتدرج في سلسلة من المراتب بحسب إدراكاتها ورغباتها ، حتى تصل إلى أسمى الجواهر كلها ، أي اللّه .

٦ ـ اللّه « القدرة والعلم »

إن القدرة والعلم من صفات الكمال الإلهي ، ومن حيث إنهما يختصان بالذات الإلهية ، فهما لانهائيان، ولا حدود لهما ، والحكمة الإلهية ، هي حكمة سامية ولا متناهية ، وكل أفعاله تصدر عن كماله ، لا بالمعنى الميتافيزيقي فقط ، ولكن بالمعنى الأخلاقي أيضاً . ويذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن كل الأفعال التي تصدر عن الذات الإلهية يجب أن تكون خيرة ، وكذلك جميع المخلوقات . ولكن مثل هذا الرأي يستند إلى سبب صوري كما يقول « ليبنتس » ، ومن الأفضل أن نبحث في المخلوقات لنكتشف حقيقة الخالق . فإذا سلمنا مقدماً بأن كل ما يصدر عن الإرادة الإلهية يكون خيراً بالضرورة . فكيف نصف هذا العالم وهذه المخلوقات دون غيرها بأنها ، خيرة ؟ . . إذا كان من الممكن أن يشاء اللّه خلقها على نحو آخر ومخالف تماماً ، وتكون مع

ذلك خيرة . أيضاً فالقدرة أو المشيئة أو الإرادة الإلهية لا تكفي لتفسير عدالة اللّٰه وحكمته في هذا الكون . والعدالة والحكمة تصدران عن العقل الإلهي ، بينما الأفعال وحدها تصدر عن إرادته .

وهؤلاء الذين يظنون انه من الممكن أن يكون الخلق على نحو أفضل وأكمل ، ليست لديهم إلا معرفة ضئيلة بالانسجام العام في الكون ، ويجهلون الأسباب الخفية التي وراء الأفعال الإلهية ، ذلك ، لأن الكمال الإلهي يقتضي أن يكون فعله صادراً عن حكمة سامية وإرادة حرة عالية . وهل يخلق هذا الموجود أو ذاك ، ولا يخلق موجوداً آخر ، بدون حكمة أو سبب ؟ إن من فضل اللّٰه على المخلوقات ، أنه يخلقها على أكمل وجه ممكن .

ويعتقد ليبنتس أن الإنسان حين يحب اللّٰه ، يستطيع أن يدرك كمال مخلوقاته وأفعاله ، وحين يؤمن به ، فإنه يسلم بحكمته وعنايته . وإذا كان العالم الرياضي الحاذق ، هو الذي يضع أفضل الحلول لمسألة من المسائل ، والمهندس البارع يشيد أروع البناء ، فإن أفضل الكائنات ، يجب أن تصدر عنها أكمل الفضائل . ولا شك أن النفوس والأرواح هي أفضل الكائنات ، وإذا سعت إلى الفضيلة ، فإنها تحقق سعادتها .

إن الأفعال الإلهية تتصف ببساطة الوسائل ، مع تنوع وثراء في الغايات والنتائج . أما عن بساطة الوسائل ، فنحن نشاهدها في مجال العلم والفلسفة حين يختار العلماء والفلاسفة أبسط الفروض العلمية ، لتكون أصدقها ، ولكن اللّٰه ليس في حاجة إلى وضع فروض ؟ لأن أفعاله تصدر عن حكمته ، أو عن مبادىء ، والعقل يتجنب دائماً كثرة وتعدد المبادىء .

ومن الممكن أن نقسم الأفعال الإلهية إلى قسمين : أفعال عادية تأتي بنظام معين في الكون ، وأفعال خارقة وفوق عادية تخرج أحياناً عن هذا النظام . ويذهب الفيلسوف الألماني إلى الظن بأن كل الأفعال التي تصدر عن الذات الإلهية ، تكون وفقاً لنظام معين ، وأن الأفعال الخارقة أيضاً ، هي مجرد نظام خاص تخضع له بعض المخلوقات لا كلها . وبذلك نستطيع أن نحكم ، بأن كل ما يحدث من أحداث في العالم ، وكل ما فيه من موجودات ومخلوقات ، إنما تخضع لنظام كلي .

ولنفرض مثلاً ، رجلاً يسطر على الورق مجموعة من النقط كيفما اتفق ، فإننا نستطيع أن نجمع بينها بخط هندسي يمر بجميع هذه النقاط ، وبنفس النظام الذي سطرته هذه اليد . كذلك ، فمن الممكن أن يرسم الإنسان خطاً، يكون أحياناً مستقيماً وأحياناً أخرى منحنياً، وبين هذه الخطوط دوائر وأشكال أخرى ، ونكتشف أن هناك معادلة مشتركة بين جميع نقاط هذه الخطوط . وعندما تكون القاعدة مركبة ، فإنها تبدو لنا عادة ، قاعدة شاذة ، على خلاف القواعد البسيطة .

وعلى أي نحو يخلق الله العالم ، فيجب أن يكون ذلك ، وفقاً لنظام عام للكون ولقد اختار لنا أفضل وأكمل نظام ، وفقاً لأبسط المبادىء مع كثرة الظواهر وامتداد الآثار وتنوع النتائج .

يقول ليبنتس : إنني أستخدم تشبيهات ناقصة ، لا تتناسب مع كمال الحكمة الإلهية ، ولكنها قد تسمو بالفكر إلى تصور هذا الكمال الذي لا نستطيع أن نعبر عنه بغيرها . ولكني لا أزعم أنني أفسر السـ الأعظم لخالق هذا الكون . وإن كنت أرى ، أن المعجزات تدخل

ضمن النظام الطبيعي للكون ، الذي تخضع له طبائع الأشياء ، وهي مجرد تغيير لطبيعة الشيء بحسب قانون أعظم ، تفرضه المشيئة الإلهية .

وهو يؤكد أن كل الأفعال الخيرة تحدث كما يشاء اللّٰه ، وأن هناك عقاب للشر وقد يعقب الشر خير أفضل لنا ، وهذا ما يفسر لنا وجود الشر في العالم ، فهو لا يصدر عن الإرادة الإلهية ، ولكنه ناتج عن الإرادة الإنسانية ، التي قد تدرك الخير من خلاله .

وقد يبدو من العسير حقاً أن نميز بين الأفعال الإلهية وتلك التي تنسب إلى المخلوقات ، إذ يظن البعض أن كل الأفعال في العالم هي أفعال صادرة عن الذات الإلهية ، بينما يظن البعض الآخر ، أن اللّٰه قد منح المخلوقات القدرة على الفعل . ولكن إذا كانت الأفعال والانفعالات تختص بالجواهر الفردية ، فإنه يبدو من الضروري أن نعرف أولاً ، ما هو الجوهر ؟ .

يعرف أرسطو الجوهر ، بأنه ليس في موضوع إنما هو الموضوع الذي تحمل عليه المحمولات ولا يحمل على شيء آخر . وهذا التعريف يبدو في نظر ليبنتس تعريفاً إسمياً ، ذلك لأن المحمول الذي يحمل على الموضوع أو الشيء ، يجب أن يتأسس على طبيعة الأشياء نفسها . وهو يستنتج من ذلك ، أن الموضوع يجب أن يحتوي في ذاته على المحمول . وأي محمول لا تحتويه طبيعة الموضوع ، لا يمكن أن يكون محمولاً حقيقياً . ومن طبيعة الجوهر نستطيع أن نستنبط كل محمولاته ، وهي كافية لمعرفة هذه المحمولات وفهمها . وهذا هو الفرق بين الجوهر والأعراض إذ أننا لا نستطيع أن نستنبط من العرض أي محمول آخر ، بينما نحن نستنبط من الجوهر كل المحمولات التي تحمل عليه .

ويقول ليبنتس : إننا حين نصف الإسكندر الأكبر بأنه ملك ، إنما نصفه بعرض من الأعراض ، أما حين نعرف جوهره أو ماهيته ، فإننا نستطيع أن نعرف بالتالي ، كل الصفات التي يتصف بها . والله العليم بحقيقة هذه الماهية ، يعلم على نحو سابق ـ على كل تجربة ـ وقبلياً ، كل ما يتعلق بها من صفات وأفعال وأحداث ، والتي لا يعلمها إنسان إلا من خلال التاريخ .

لذلك ، فلا يوجد جوهران متشابهان تماماً ، إنما كل جوهر يختلف اختلافاً نوعياً عن الآخر ، بحيث نفهم هذا الاختلاف النوعي كما يفهمه علماء الهندسة بالنسبة للأشكال . وإذا كان وجود الجوهر يبدأ بالخلق وينتهي بالفناء والعدم ، فإننا لا نستطيع أن نقسم جوهراً إلى قسمين ، ولا أن نجمع اثنين في واحد ، ويكون عدد الجواهر ثابتاً ، لا يزيد ولا ينقص بأية وسيلة من الوسائل .

والحق أن هذا الفيلسوف لا يكتفي بالتعريف المنطقي والميتافيزيقي للجوهر ، إنما يضيف إلى هذا التعريف التقليدي ، تصوراً جديداً . فالجوهر على حد تعبيره ، هو عالم صحيح ، ومرآة لله أو للكون كله ، يعبر عنهما على نحو خاص ، تماماً ، كما نرى مدينة واحدة من زواياها وجوانبها المختلفة . كذلك ، فإن الصور تتعدد بقدر ما تتعدد الجواهر ، ويعظم المجد الإلهي ويتعالى ، بقدر ما تختلف تمثلاتنا عن العالم الواحد . ومن الممكن أن نقول أن كل جوهر يحمل في ذاته ، وعلى نحو من الأنحاء طابع الحكمة الإلهية وقدرته اللامتناهية وكل جوهر يستطيع أن يعبر ، وإن كان بصورة مبهمة عن كل ما حدث في الماضي ويحدث في الحاضر ويستشف ما يمكن أن يحدث في المستقبل .

حقاً إن فكرة الجوهر لا تؤثر في العلوم الطبيعية ، ولكنها تؤثر منذ

أقدم العصور في اللاهوت والفلسفة . فنحن لا نستخدم مفهوم الجوهر عند تفسير الظواهر الطبيعية ، ولكننا نستخدمه في فهم خواص الأشياء وطبيعتها ، وقد تستخدم الساعة مثلاً لمعرفة الوقت ، دون أن نعرف شيئاً عن طبيعتها .

إن عالم الرياضة لا يعنيه أن يبحث في طبيعة الكم المتصل والمنفصل ، ورجل القضاء والسياسة ، لا يعنيه البحث في حرية الاختيار والقضاء والقدر . ذلك لأن عالم الهندسة مثلاً ، يستطيع أن يقدم لنا البراهين ويستنبط نتائجه دون البحث في هذه الفكرة ، وكذلك رجل السياسة لا يبحث في المسائل التي يبحث فيها الفلاسفة واللاهوتيون . والعالم الفيزيائي يستطيع أن يجري التجارب ، ويستخدم البراهين الهندسية والميكانيكية ، دون حاجة إلى البحث في مسألة النفس والألوهية .

والأمر يختلف بالنسبة لموضوع الفلسفة ومجالاتها ، ولا بد من إعادة النظر في كثير من المسائل التقليدية . وهو يقول إن الفلاسفة المحدثين لم يعودوا يهتمون بالبحث في الجوهر بل إنهم لم يعودوا يسلمون بوجوده ، ولكنه يرى ضرورة الإبقاء على الصور الجوهرية وهو يؤكد لنا ، أنه بعد أن أطال البحث في علوم الهندسة والطبيعة ، وبعد أن توصل إلى العديد من الاكتشافات في حساب التفاضل والتكامل وفي تأسيس الديناميكا ، فإنه يرى أنه من الضروري أن نسلم بحقيقة الجوهر ، وأن نتأمل في طبيعته .

فإذا نظرنا إلى الأجسام مثلاً ، فإننا نلاحظ أن طبيعة الجسم ليست في الامتداد ، ولا في عظم الشكل أو الحركة ، ولكنها في صورتها

الجوهرية . ومن الممكن أن نبرهن أن العظم والشكل والحركة ليست صفات متمايزة ، ولكنها صفات نسبية وربما خيالية بالنسبة لإدراكاتنا وهي لا تختلف كثيراً عن اللون والحرارة ، وسائر الصفات المشابهة التي نشك في وجودها الحقيقي في الأشياء ، على نحو مستقل تماماً عن ذاتنا .

إن مثل هذه الصفات لا تؤلف ولا تشكل جوهراً ، ولا تحقق ذاتية أو هوية الأشياء لأنها لا تدوم إلا وقتاً قصيراً .

ويتمثل ليبنتس صورة جوهرية للأشياء على شاكلة النفس ، دون أن تكون نفساً عاقلة تعرف أفعالها ، ولا تفنى بفناء الجسد ، وتبقى على علم بأساس المعرفة ، وتخضع للثواب والعقاب .

ولا بدو أن نطرح السؤال الآتي : إذا كنا نستطيع أن نستنبط من الجوهر ، جميع الصفات الخاصة به ، فكيف يمكن أن نفسر الحرية الإنسانية بالنسبة للنفس ؟ .

ليس هناك قدر حتمي تخضع له الأفعال والأحداث في هذا العالم. ولذلك يجب أن نميز بين ما هو يقيني وما هو ضروري . ولا نستطيع أن نستنبط الأفعال، كما نستنبط خصائص الدائرة من شكلها وتعريفها. فالعلم الإلهي يكون ضرورياً ، عندما يتعلق بالحقائق الأزلية والأبدية التي لا تقبل أي تناقض ، ومثال ذلك ، الحقائق الرياضية . أما كل ما يمكن أن يحدث عرضاً ، فإنه يتعلق بالأفعال الحرة والتي لا ينفي وجودها ، أفعالاً أخرى مخالفة ومتعارضة .

فكون يوليوس قيصر حاكماً للرومان، فهذا ناتج عن طبيعته وجوهره . والله حين خلق جوهره على هذا النحو ، قد جعل أفعاله

نتيجة لهذا الجوهر ، ولكن هذه النتائج عرضية وليست ضرورية ، لأنها حرة ، وكان من الممكن أنهتتحقق على نحو آخر .

لكن من الضروري أن كل ما يصدر من أفعال عن الذات الإلهية ، يجب أن يكون على أكمل وجه وأفضله .

حقاً ، إننا لا نستطيع أن نستنبط أفعال الإنسان من جوهره ، وكأننا نقدم برهاناً على أعداد حسابية أو أشكال هندسية ولكن من المؤكد ، أن اللّه قد خلق الإنسان والنفس الإنسانية ، بحيث يفعل بكامل حريته ، ما يراه خيراً . ولما كانت الضرورة تنتفي عن الأفعال الإنسانية ، فإن كل ما يتعارض مع الخير يكون ممكناً . وكل القضايا النسبية والعرضية لها أدلة على صدقها ولكن هذا الصدق ليس ضرورياً .

ويعتقد ليبنتس ، أن الجواهر المخلوقة تصدر عن اللّه بنوع من الصدور كما يقول أفلوطين ، وكما تصدر الأفكار عن ذاتنا ، فهو سبحانه حين يرى العالم من كافة الوجوه الممكنة ، فإنه تصدر عنه الجواهر من هذه الرؤي ، ولذلك ، فإن كل جوهر يعبر عن العالم طبقاً لرؤية إلهية . وكل ما ينتج عن الرؤية الإلهية ، يكون دائماً صادقاً ، ولذلك فكل إدراكاتنا صادقة ، ولا نختلف ولا نضل إلا في أحكامنا .

ويكرر الفيلسوف الألماني ، أن كل جوهر هو عالم مستقل عن كل شيء آخر سوى اللّه ، وجميع الظواهر التي قد تتعلق بنا ، هي تابعة لطبيعتنا ، وبالتالي ، فإن نظامها يكون وفقاً لطبيعتنا ، التي تنظم أيضاً أفعالنا في المستقبل ، وتبررها ، حتى أننا نستطيع أن نحكم على المستقبل من خلال الماضي وتجربتنا فيه .

وكل ظواهر الكون ، هي ظواهر حقيقية ، لذلك ، فلا يستطيع ليبنتس أن يطرح هذا السؤال الذي يطرحه بركلي وهو : هل هذه الظواهر موجودة خارجاً عنا ، أم لا ؟ وهل يدركها الآخرون على نفس النحو؟ أو على نحو آخر ؟ .

إنه يلاحظ ، أن كل الإدراكات ، تتلاقى وتتجاوب ، وذلك لأن الكون يخضع لنفس القوانين والأسباب ، ومن هنا يحدث التفاهم بين الناس . إننا موجودون في العالم ، وكأننا على موعد ولقاء ، في مكان محدد وفي يوم موعود ،ندرك نفس الظواهر ونفس القوانين. وقد لا نعبر عنها بنفس العبارات ، ولكن عباراتنا مشابهة دائما ، ويكفي أن هناك تناسباً بينها .

وقد يكون من المناسب أن نقول ، إننا جميعاً لا ندرك الأشياء بنفس الصورة ، تماماً كما أنه ليس لدينا جميعاً نفس القوة على الإبصار ولكننا نرى نفس الأشياء وندركها ونعبر عنها ونتفاهم عنها .

ولا يوجد إلا اللّه وحده ، الذي يرى الكون كله رؤية واحدة ويخلق بهذه الرؤية التوافق بين الظواهر ، فيراها كل واحد منا برؤيته الخاصة ، ونراها جميعاً برؤية عامة . وهناك ترابط بين الظواهر وإن كان كل جوهر لا يؤثر على الآخر ، ولا ينفعل به ، ويقول ليبنتس : إن كل ما يحدث لجوهر خاص ، يتبع لفكرته أو مفهومه الكامل ، بما أن هذه الفكرة تحتوي كل المحمولات أو الأحداث ، وتعبر عن الكون كله . وبالفعل ، فلا شيء يمكن أن يحدث لنا ، إلا الأفكار والإدراكات ، وكل أفكارنا وإدراكاتنا المقبلة ، ليست إلا توابع عرضية لإدراكاتنا وأفكارنا الحالية . وإذا وضحت الرؤية واتضح الاستنتاج وكنا على علم

بين بكل ما يحدث في هذه الساعة ، إستطعنا أن ندرك ما يمكن أن يحدث في المستقبل ، لا بشرط أن يبقى العالم الخارجي كما هو ، بل بشرط واحد فقط هو أن أبقى مع اللّه .

وهذا الأسلوب الميتافيزيقي في التعبير ، يقرنه الفيلسوف الألماني بالجانب العملي من الحياة والفكر . فإذا كان كل جوهر يحمل في ذاته قانونه وقانون العالم ، طبقاً للنظام الذي فرضه الخالق على الكون ، وإذا كان الجوهر الخاص ، هو مرآة للعالم ، فإن كل ما يتعلق بهذا الجوهر، يستطيع أن يعبر عنه، ولكن كل جوهر يكون محدوداً بذاته وبالتالي فأفعاله وإدراكاته وتعبيراته تكون دائماً محدودة . فكيف يمكن أن نفسر وجود هذا العدد اللامتناهي من الجواهر في هذا العالم؟ وهل يمكن أن تؤثر ظواهر البعض في الأخرى ؟ .

على كل جوهر أن يعمل طبقاً لقدرته التي منحها اللّه له ، وهذا العمل هو الذي يعبر عن المجد الإلهي في هذه الأرض ، وكل جوهر يعمل ، تمتد آثاره على آثارالجواهر الأخرى . والجوهر الذي لا يعمل ، ينفعل ويتأثر ، بآثار ، الجواهر الأخرى . وكل عمل تعقبه سعادة ولذة ، بينما الإنفعال يعقبه ألم .

ولا يبقى أمامنا إلا أن نبحث كيف يؤثر اللّه على الإنسان وعلى الجواهر الأخرى ، تأثيراً خارقاً ، وبعبارة أخرى كيف تحدث المعجزات ، إذا كانت كل الأفعال هي آثار لطبيعة جوهر ما ؟ .

يجيب ليبنتس عن هذا السؤال ، بقوله : إن الخوارق والمعجزات لا تنقض القانون العام للكون ، ولا نظام العالم ، وإن كانت ترتفع على القواعد الثانوية للأشياء . وإذا اعتبرنا أن كل جوهر ، هو عالم صغير ،

وأن العالم الصغير يعبر عن العالم الكبير ، فإن أثر الفعل الإلهي على الجوهر ، يعتبر أيضاً فعلاً خارقاً ، حتى وإن كان يدخل ضمن النظام العام للوجود . لذلك ، فالفعل الإلهي يمتد إلى أبعد الحدود التي يمكن أن نتصورها ، أو لا نتصورها . والمعجزات هي بالنسبة للذات الإلهية ، أفعال مثل سائر أفعاله الأخرى . فهو العلة الحقيقية لكل الجواهر ، وكل الأفعال تصدر عن ذاته . ولا شك ، أنه إذا كانت قدرة الإنسان متناهية ومحدودة ، فإن القدرة الإلهية لا متناهية ولا محدودة . وبالتالي ، فإن المعجزات ، هي أفعال يعجز العقل الإنساني بل وكل عقل مخلوق عن التنبؤ بها ، لأنها تتجاوز فهمنا للنظام العام للأشياء .

والنظام الطبيعي للكون ، هو هذا النظام الذي ندرك قوانينه ونعلمها . وكل ما هو محدود بطبيعتنا أو بطبيعة الموجودات الأخرى ، يخضع لقوانين طبيعية ، أما الفعل الإلهي الذي يتجاوز هذه الجواهر المخلوقة ، فإنه يكون بالضرورة فوق الطبيعة .

نقد ليبنتس للعلم الطبيعي في عصره :

يزعم علماء الرياضة والطبيعة في هذا العصر ، وعلى رأسهم ديكارت ، أن كمية الحركة تتناسب طردياً مع القوة المحركة ، أو أن القوة هي حاصل ضرب السرعة في الجسم .

ولقد استنتج ديكارت من ذلك ، أن الله يحفظ كمية الحركة في العالم ، وأن هذا الكم لا يزيد ولا ينقص ، فإذا تأملنا في الحركة المستمرة في آلة ميكانيكية ، فإننا نلاحظ أن قوة الحركة إذا ضعفت

بفعل الاحتكاك ، فإنها تزيد آلياً وبدون قوة دافعة من الخارج ، ولا تنقص القوة الآلية إذا إمتدت إلى أجسام مجاورة .

وما يمكن أن يقال عن كم الحركة ، يقال أيضاً عن القوة . فالجسم حين يسقط من ارتفاع معين ، يكتسب القوة التي تمكنه من الصعود ثانية ، إذا لم تظهر عوائق جديدة في طريقه .

وهو يلاحظ أننا يجب أن نميز بين كمية الحركة والقـوة ، فيكون تقديرنا للقوة بحسب آثارها . ولا ينبغي أن ننظر إلى الحركة باعتبارها النقلة في مكان ، فإذا ما كانت هناك عدة أجسام تنتقل من مكان إلى آخر ، فإننا لا نستطيع أن نعرف أيها مصدرالحركة . لذلك ، فلا بد من القول بوجود قوة أو علة قريبة للتغير والحركة في الأجسام .

لكن ماذا نعني بكلمة القوة ؟

تعني القـوة شيئاً مختلفـاً عن عظم الشكـل والحركـة ، وبذلـك نستطيع أن نحكم أن ما نتمثله عن الإجسام لا يتعلق بالامتداد وحده كما يظن ديكـارت أن المبادىء العامة للطبيعة الجسمية والآلية ، هي « مبادىء ميتافيزيقية » أكثر منها مبادىء هندسية ، وهي تختص بأشكال وطبائع وصور لا تقبل القسمـة مثل الامتـداد . وهذه الصـورة هي القوة .

ويعترض ليبنتس على الفلاسفة الـذين يرفضـون القول بـالعلل الغائية في مجال العلم الطبيعي ، ذلك لأن الله يخلق الأشياء وفقاً لغاية سامية ، والخير هو موضوع الإرادة الإلهية . إن الخير إذاً هو مبدأ لكل الموجودات ولجميع قوانين الطبيعة ، لأن الله يخلق كل شيء على النحو الأفضل والأكمل .

ولا يحق لنا أن ننظر إلى هذه الغائية من وجهة نظرنا الذاتية والمحدودة، فنحن عادة لا نرى غير جانب واحد من الحقيقة ومن العالم ، وذلك وفقاً للمبادىء والقوانين التي فرضتها الإرادة الإلهية على العالم . ولا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة .

والحق أنه مهما أوتينا من العلم ، فإننا لن نستطيع أن نعرف الحكمة الإلهية ، اللامتناهية ، التي تتجلى في هذا العالم . فإذا تأملنا في النبات والحيوان ، فإننا لا بد وأن نعترف بحكمة خالقها . وقد يقول البعض ، إننا نرى الأشياء لأن لدينا عينين تبصران ومن الأصوب أن نقول ، إن العين خلقت لتبصر . ولا تتحقق هذه الغاية ، لسبب مادي أو بمحض المصادفة .

إن كل الآثار التي نشاهدها في هذا العالم ، تشهد على عظمة الخالق ، وكلما تعرفنا على حقيقتها ، كلما ازددنا معرفة وعلماً بخالقها . وليس من المعقول أن نسلم بوجود عقل إلهي مدبر للكون ، ثم نتجاهل حكمته في تفسير ظواهر الكون ، فنرجعها كلها إلى علل مادية . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن يفسر النصر الحربي بصوت المدافع وطلقات الرصاص ، فإن العالم لا يستطيع أن يفسر قوانين العالم الطبيعي ، بالأسباب المادية وحدها . بل لا بد من وجود حكمة إلهية سامية ، هي التي تحقق الانسجام في الكون .

ويستشهد ليبنتس ، بنص من محاورة الفيدون ، جاء على لسان سقراط وهو يقول : لقد سمعت يوماً أن شخصاً قد قرأ عند أنكاجوراس أن كائناً عاقلاً هو علة جميع الأشياء ، وأنه نظمها ورتبها . ولقد أعجبني هذا الرأي ، لأنني أظن انه إذا كان العالم فعلاً من أفعال

هذا العقل ، فإنه يجب أن يكون على أكمل وجه ممكن . وإنني أعتقد أنه إذا أردنا أن نفسر وجود الأشياء وفسادها ، فيجب أن نبحث عن سبب يتلائم مع كمال كل شيء . لذلك ، يجب على الإنسان أن يبحث في ذاته ، وفي غيره من الأشياء ، عن كمالها .

والعلم الحقيقي هو علم بكمال الموجودات . والكمال هنا ، هـو تحقيق الشيء للغاية التي خلق من أجلها . فكمال السمع في الإحساس بالأصوات ، وكمال البصر في الإحساس بالأشكال والألوان . . . إلخ ومن الممكن أن نتساءل : هل توجد غاية أخرى أفضل وأكمل لهاتين الحاستين ، أو للحواس الأخرى ؟ .

إن الفيلسوف الإغريقي ، الذي صرح بهذه الحقيقة ، أي بوجود العقل المدبر للكون ، لم يستخدمها في فلسفته ، ولكنه يفسر كل شيء بالأسباب المادية . تماماً كمن يريد أن يفسر حكمة سقراط بجسده ، أي بلحمه وعظمه ، أو بوضعه ، إن كان جالساً أو واقفاً . وبالتالي فإنه من غير المعقول أن نسمي كل ما يتعلق بـالمادة والجسم ، عللاً للحركات والأفعال . . وهنا يميز ليبنتس بين العلة والشرط . فـالمادة شرط لوجود الأشياء ، ولكنها ليست علة لها . ونحن لا نستطيع مثلاً ، أن نفسر حركة الليل والنهار بحركة الكواكب والأفلاك ، إنما لا بد من وجود عقل مدبر لحركة الانسجام في هذا الكون .

والقوانين الآلية في الكون ، لا تفسر بالقوانين الرياضية وحدها ، بل لا بد من علة ميتافيزيقية لتفسير الظواهر ، وإننـا ندرك الحكمـة الإلهية في كل حركة صغيرة من حركات الأشياء ، ولا بد من إدراكها في كل قوانين الكون .

وإذا افترضنا أن الأجسام تتألف من كتلة ممتدة وأن الحركة هي

نقلة الجسم من مكان إلى آخر ، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك ، حركة كل جسم على حدة ، بل لا بد من افتراض قوانين كثيرة أخرى . والحكمة الإلهية وحدها ، هي التي تنظم هذه الحركة ، وتحدد اتجاهها .

حتى العلل الفاعلة وحدها ، لا تعطينا علماً كافياً بالأشياء ، بل لا بد من وجود علة غائية هي التي تتجلى في الحكمة الإلهية .

إن جسم الإنسان مثلاً ، لا يتألف من مجموعة من الأعضاء ، بل لا بد من وجود غاية يحققها هذا الجسم في الحياة . وإذا أردنا تفسير الضوء ، فإننا لا نبحث في طبيعته ولكننا نبحث في غايته : سرعة الضوء وانعكاسه وانكساره فوق السطح ، وكيف ينتقل من وسط إلى آخر .

يقول هذا الفيلسوف : إنني أرجو أن يرتفع الفلاسفة من الاعتبارات المادية الخالصة ، إلى تأملات ميتافيزيقية أكثر نبلاً ، وأن يتجرد العلم الطبيعي من ماديته الخاصة . إذ يجب أن ننتقل من دراسة الأجسام المادية إلى الطبائع اللامادية والروحية ، وأن نبحث في الأفكار ، وأن نتساءل : كيف نرى الأشياء في اللّه ؟ وكيف أنه النور الذي ينير عقولنا ؟ .

يعتقد بعض الفلاسفة ، أننا حين نفكر في شيء ما ، فإنه تكون لدينا « فكرة » عنه ، وأن الفكرة هي البرهان على وجود الشيء . وذهب البعض إلى القول ، بأنه لدينا فكرة عن اللّه وأننا نستطيع أن نبرهن على وجوده ، من خلال هذه الفكرة . ذلك لأن فكرة اللّه هي فكرة الموجود الكامل الذي يحتوي على كل الكمالات ، والوجود كمال ، إذاً فاللّه موجود .

ولكن هذا الاستدلال يبدو غير كاف في نظر ليبنتس ، فكل الأفكار ليست متساوية ، ومنها الأفكار الصادقة ، والأفكار الكاذبة ، والفكرة الصادقة هي التي يكون موضوعها ممكناً . ولما كنا على يقين من أن طبيعة الكامل أو ماهيته ممكنة ، فإن اللّه موجود بالضرورة ، وهذا الموجود الكامل الذي نستدل على وجوده من ماهيته ، هو الموجود بذاته ، بمعنى أن ماهيته هي علة وجوده .

والعلم هو المعرفة المطابقة للأشياء ، نعني المعرفة التي لا غموض فيها ولا إبهام ، أو المعرفة الواضحة والمتميزة لجميع العناصر الأولية التي يتألف منها الشيء . ويلجأ العلم إلى التعريف الاسمي للأشياء ، لكن يحدد مفهومها ومعناها ، تماماً كما يفعل العالم الرياضي عندما يبدأ بتعريف الأشكال ، ولكن التعريف الواقعي يحدد الخصائص الأساسية للأشياء ، ومن خلال معرفتنا بهذه الخصائص ، نستطيع أن نتبين إمكانية هذا الشيء .

والحق أننا لا نستطيع أن نستدل من التعريف الاسمي وحده ، على جميع النتائج الممكنة ، بينما نحن نستدل من التعريف الواقعي على جميع النتائج الممكنة . فالحقيقة لا تتبع الأسماء ، إنما هي تتبع الواقع .

ويميز ليبنتس بين نوعين من التعريف الواقعي . فعندما تتأكد لنا إمكانية الشيء في التجربة ، مثل خواص المعادن : الذهب أو الفضة أو النحاس ، فإننا نقول إن التعريف واقعي ، وليس أكثر من ذلك . لكن عندما يكون البرهان قبلياً ، فإن التعريف يكون في الوقت ذاته ، تعريفاً واقعياً وعلياً . أما التعريف الكامل والماهوي للمعاني الأولية ، فهو لا يكون في حاجة إلى برهان قبلي أو بعدي .

ومن الواضح ، أنه ليست لدينا أية فكرة عن معنى مستحيل ، لأن المعرفة يجب أن تتعلق بالممكنات فقط . فإذا فكرت في شكل له ألف ضلع ، فإنني في الحقيقة لا أتمثله ، ولكني أفترضه فرضاً ، ولذلك ، فإنه ليست عندي فكرة واضحة عنه ، ولا أستطيع أن أقول صراحة إنني أعرفه .

لذلك ، تكون المعرفة واضحة ومتميزة ، عندما أرى فكرة الشيء كاملة في ذهني وقد نتساءل : ما هي الفكرة ؟ .

يقول ليبنتس إن الفكرة ليست صورة الشيء ، ولا تكون في الذهن أفكاراً إلا عندما يفكر. ويعتقد بعض الفلاسفة؛ أن الفكـرة تبقى ثابتة في الذهن ، حتى عندما يكف عن التفكير . ولكننا يجب أن نؤكد، أن في النفس استعداداً لتمثل صورة الشيء أو طبيعته كلما سمحت لنا الفرصة للتفكير فيه . وهذا الاستعداد أو هذه القابلية للتفكير ، هي التي يتصف بها العقل أو النفس .

وذلك لأن النفس تعبر عن اللّٰه والعالم ، وعن جميع الماهيات وكل الموجودات .

وهذا الرأي الذي يطرحه الفيلسوف الألماني يتفق تماماً مع المبادىء التي أشار إليها آنفاً ، والتي تقرر أنه لا شيء يصل إلى الذهن من الخارج ، وأنه ليست لديه أبواب ونوافذ . وكل الصور والأفكار تكون موجودة في الذهن على نحو غامض ، يصبح واضحاً عند رؤية الأشياء .

وهل يمكن إعتبار هذا الرأي ، بأنه محاولة جديدة لطرح نظرية التذكر الأفلاطونية ؟ .

إن ليبنتس لا يعتقد أن النفس الإنسانية كانت تحيا حياة سابقة قبل حلولها في الجسد ، وأنها شاهدت الصور كلها في عالم المثل . وإذا كان أفلاطون في محاورة « مينون » يبث هذه النظرية ، عندما يحاول سقراط أن يسأل العبد الذي لم يتعلم شيئاً من أصول الهندسة ، بعض الأسئلة ، فيكتشف من تلقاء ذاته ، نظريات إقليدس ، فإنه لا يعتقد أن في النفس أفكاراً وصوراً .

أما أرسطو ، فإنه تخيل النفس كلوح ناصع تسطر عليه الأفكار ، وهو يسلم ، بأنه لا شيء في الذهن ، إلا وقد جاءه من الحواس . ومن الممكن أن يسلم الناس بآراء أفلاطون النظرية ، أو بآراء أرسطو العملية ، كما يسلمون بآراء كوبرنيقوس ولكنهم سوف يقولون دائماً ، إن الشمس تشرق أو تغرب ، بغض النظر عن طبيعة النظريات العلمية .

صحيح أن الحواس تعطينا معرفة بالأشياء الخارجية، ولكن إذا تناولنا الأفكار الميتافيزيقية، فإننا يجب أن نعترف باستقلال النفس عن الحواس . فكل الأفكار التي تتصورها النفس ، لا تأتي من الخارج ، وكذلك المعاني والتصورات . فأنا أجد في ذاتي أفكاراً عن الوجود والجوهر والفعل والذاتية وسائر المبادىء الأخرى .

ولا نجد في مجال الحقائق الميتافيزيقية ، أية علة خارجية ذات تأثير علينا ، اللهم إلا الله وحده ؟ فالذات أو النفس الإنسانية ، تتصل إتصالاً مباشراً بالذات الإلهية ، وهي تابعة لها ، وبالتالي ، فلا يؤثر أي موضوع خارجي على النفس ، أو في أفكارنا .

وفي النفس توجد الأفكار بوصفها آثاراً للفعل الإلهي، ولكل أثر

علة ، وهو يكشف عن طبيعة العلة . ولذلك ، فماهية النفس الإنسانية ، هي تعبير وصورة ومحاكاة ، لماهية وفكر وإرادة الذات الإلهية .

وهو يقول : إن اللّه هو موضوعنا المباشر ، وهو خارج عنا ، ولكننا نرى كل الأشياء به « هو » أي بنوره .

فعندما نرى الشمس والقمر والأفلاك ، فإن حواسنا تدركها ، طبقاً للقوانين التي وضعها اللّه في الكون ، و« هو » الذي يجعلنا نفكر فيها بواسطة الأفكار التي يضعها في عقولنا ويحفظها فيها .

« فاللّه هو نور النفوس وشمسها » .

حقاً، إن هذا الوصف الذي يأتي به ليبنتس عن الذات الإلهية، بوصفها نور النفس الإنسانية ، ليس جديداً . فنحن نصادفه عند أفلاطون ، وأفلوطين ، وعند العديد من فلاسفة العصر الوسيط ، وبخاصة عند أصحاب النزعة الوصفية منهم . ولكنه يستنتج من ذلك ، أن النفس يجب أن ترتفع إلى معرفة الحكمة والعدالة الإلهية .

وكذلك ، فهو لا يعتقد مثل بركلي أن أفكارنا هي في اللّه ، وليست فينا نحن ، لأنه يجعل من النفس الإنسانية ، أثراً من آثار الفعل الإلهي ، وبالتالي ، فهي تعبر عن اللّه وعن كل الكائنات الممكنة والحاضرة بفعله « هو » . ولا يمكن أن نتصور بأننا نفكر بأفكار أخرى غير أفكارنا ، فكل نفس مستقلة بذاتها ، هكذا شاءت إرادة اللّه وحكمته .

وهو يظن أن عملية التفكير عملية ليست سلبية ، تنفعل فيها النفس بالأشياء ، ولكنها أيضاً عملية إيجابية ، تستلزم نشاطاً وقدرة

فاعلة ، وهبنا الله إياها ، وهي التي تجعلنا قادرين على التفكير في الأشياء الحاضرة والمقبلة .

هذا هو أثر الفعل الإلهي على العقل والفكر الإنساني ، فإذا تساءلنا : ما هو أثر فعله تعالى على الإرادة الإنسانية ، لكانت الإجابة أكثر صعوبة من الأولى . وذلك لأنه إذا كانت الأفكار تحدث وفقاً للقوانين التي وضعها الله في الكون ، بصورة تلقائية وحرة ، وبحسب طبيعة النفس وجوهرها ، فإنه يستلزم أيضاً أن تنزع الإرادة الإنسانية دائماً نحو الخير وتحاكي في ذلك الإرادة الإلهية .

لكن من المشاهد أن الإرادة الإنسانية لا تفعل الخير دائماً، أو على الأقل ، فهي تفعل خيراً ظاهراً ، لا يكون هو الخير الحقيقي . وهي لا تفعل من منطلق الضرورة ، بل من منطلق الحرية ، ولها القدرة على العمل وعلى الإحجام عن العمل ، وكل الأفعال تبدو ممكنة أمامها .

لذلك ، يكون من الواجب على النفس أن تتأمل جيداً ، وأن تحكم قبل أن تقرر العمل لتختار الفعل الصالح ، وأن تكون إرادتها قوية ، حتى لا تخدع بالمظاهر ، ولا يكون من حق النفس ، أن تشكو من الخطأ والخطيئة ، إذ كان من الممكن تدراكهما ، إذا تروت وفكرت في الأصلح .

إننا لا نستطيع أن نحكم بأن الله يفرض الخطيئة على الناس ، لأننا لا نعرف الخطأ إلا بعد وقوعه ، أي بعد صدوره عن فعلنا . ولا يستطيع أحد منا ، أن يتنبأ بهذا الشر ، أو أن يزعم أن الله هو الذي فرضه عليه .

ونحن جميعاً نحكم بأن الشر يصدر عن إرادة فاسدة ، لا عن إرادة طيبة .

وقد تساءل بعض رجال اللاهوت : ألا يفترض العلم الإلهي السابق أنني سوف أقع في الخطأ منذ الأزل ؟ .

وجواب ليبنتس ، أننا لا نحكم إلا على الأشياء التي لنا علم بها ، ولما كانت هناك أمور لا نعلمها ، ولم ينيرنا اللّه عنها ، فيجب أن نفعل في هذه الحالة ، طبقاً للواجب الذي نعرفه .

وقد يتساءل آخر : لماذا أذنب هذا الشخص ؟ ولم يذنب غيره ؟ والجواب ، أنه لو لم يذنب ، لما كان هو ذلك الشخص بعينه . واللّه يرى منذ الأزل ، الخائن والشرير ، ولكن وجودهما ممكن في العقل الإلهي ، ويصبح هذا الإمكان متحققاً بالفعل وفي الواقع ، بالإرادة الإنسانية . لذلك يكون كل فرد مسؤولاً عن أفعاله .

أما لماذا يسمح الله بوجود الشر في العالم ؟ فذلك ، لأن حكمته تجعل من هذا الشر ، باعثاً على خير أكبر وأكمل في الكون . ولا نستطيع نحن البشر أن نجد تفسيراً لوجود الخير والشر في العالم ، لأننا لسنا غير عابري سبيل في هذه الدنيا . وما نعلمه عن التعادل بين الخير والشر ، لا نستطيع أن نفهمه جيداً . وعلينا أن نعترف بأننا سوف نضل في أعماق الحكمة الإلهية ، وأننا لا نعلم عنها سوى النذر القليل .

لذلك ، يجب أن نقول ، إن اللّه ليس علة الشر في العالم ، أو كما يقول القديس أوغسطين ، إن جذور الشر في العالم والحرمان وتحديد المخلوقات .

ومن فضل اللّه العظيم أن تمنح هذه المخلوقات القدرة على الفعل ، وهذا الفضل الإلهي يكون كافياً ليعصمها من الخطأ وليكفل لها الخلاص بشرط أن تتجه إرادة الإنسان وتميل إلى الخير . فإرادة

الإنسان هي إرادة حرة ، وبالتالي فمن الممكن أن تتغلب على أهوائها ، أو تخضع لها .

إننا لن نستطيع أن نتنبأ بالفضل الإلهي ، ولطفه في قدرة ، ولا يمكن أن نتخيل أمراً إلهياً مطلقاً ، بدون سبب معقول ، فالعلم الإلهي يفوق قدرة العقل الإنساني ، ولكنه يعتقد أن الله يهب الناس من فضله كل على قدر استحقاقهم ، وأن الناس تختلف من حيث استعدادهم الفطري والطبيعي ، وأن بعض الناس يميل بطبيعته إلى الخير ، بينما يميل البعض الآخر إلى الشر .

إنها مشيئة الله وإرادته وحكمته ، التي لا نعلم غير ظاهرها . أما باطنها فلا يعلمه سوى الله . ولكن كل الشواهد تدل على أن أفعال الله تأتي وفقاً لحكمة عالية وسامية ، وكلها تجليات لمجده وعدالته ولطفه وكماله ، التي تخشع أمامها كل نفس إنسانية .

ويقول ليبنتس: إن مبدأ الكمال الذي تتصف به الأفعال الإلهية ؛ وتعريفنا للجوهر الذي يحتوي على كل الأحداث التي يمكن أن تحدث له ، يؤكد أن أهمية الدين والإيمان يبعثان في النفس حباً إلهياً سامياً ، وهو يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعرف الجواهر اللاجسمية والروحية ، والتي تتبع الذات الإلهية ، كما تتبع الأفكار وتصدر عن جوهرنا .

إن الله « هو الكل وفي الكل » ، وهو يتصل بكل المخلوقات اتصالاً قوياً ، ولكن بقدر كمالها الذي يمنحه لها . وهو وحده الذي تؤثر أفعاله في ذاتي ، أما سائر الجواهر ، فإنها تخضع للانسجام الأزلي ، وبالتالي ، فلا يؤثر بعضها في بعض تأثيراً مباشراً ، بل تؤثر ظواهرها بفعل الانسجام الإلهي .

أما في حياتنا العملية ، فإننا ننسب هذه الأفعال إلى علل قريبة ، لأنه يبدو أنه ليس من اللازم ، أن ننسبها إلى « العلة الكلية » . وكل جوهر يفعل بتلقائية كاملة ، هي ما نسميه الحرية في الجواهر العاملة ، وكل ما يحدث لجوهر ما ، يتبع فكرته وكيانه ، ولا تتحدد الجواهر وأفعالها، إلا بفعل اللّه وحده .

ولا غرابة في أن تصرح بعض النفوس التقية والواعية ، أنها تفكر وكأنه ليس في الوجود سوى اللّه .

هكذا يفهم الفيلسوف الألماني خلود النفس ، بإعتبارها ذاتاً مستقلة ومتصلة باللّه فيكون بقاؤها مكتفياً بوجود اللّه ، ولا تفنى بفناء الجسم[1] ، وذلك لأن الجسم لا يؤثر في النفس ، حتى وإن كانت إنفعالات الجسم تصاحب أفعال النفس . إننا نمتلك جسداً ، ولكنه يرتبط بجوهرنا وماهيتنا . وهذا هو السر الأعظم في اتحاد النفس بالجسم .

وكل الإدراكات الحسية لا يمكن أن تكون واضحة تماماً ، لأنها متأثرة بالجسم ، أما الأفكار التي تتصل بالنفس ، فهي وحدها التي يمكن أن تبلغ درجة الوضوح .

ومن الممكن أن نقول ، حتى الأجسام لا تفنى تماماً ، ولكنها تتحول ، كما تتحول اليرقة إلى فراشة .

والخلود ليس معناه بقاء النفس وعدم فنائها ، إنما معناه أن تتذكر

---

(١) إذا إفترضنا أن هناك نفساً حيوانية ، فان ليبنتس يعتقد أنها لا تفنى بفناء الجسد . كل ما هنالك ، أن النفس الحيوانية ، لا تعرف ذاتها ؛ ولا تعرف الأفعال التي تصدر عنها ؛ ولا تعرف الحقائق الضرورية والكلية .

النفس ذاتها وأفعالها ، وبذلك تلقى جزاءها . فاللّه لا يحفظ جواهرنا ونفوسنا ، فحسب ، إنما هو يحفظ شخصيتنا . وهكذا ترتبط الميتافيزيقا بالدين والأخلاق .

إننا جميعاً أعضاء في مدينة اللّه ، وهو الموجود الكامل والروح الأسمى . . ولذلك فإن الأرواح هي التي تكون أكثر قرباً ، وتعبيراً عن الألوهية ، وهي التي تدرك حقيقة اللّه والعالم والفرق بين الجواهر العاقلة وغير العاقلة ، هو الفرق بين المرآة والعين التي ترى .

وإذا كانت النفس التي تتقرب إلى اللّه ، تشعر بالسعادة القصوى فإن عبادة الإنسان للّه لا تضيف شيئاً إلى ذاته ؟ والمجد للّه في السماء والأرض .

ومن الممكن أن نقول ، إن اللّه بوصفه روحاً ، هو أصل الموجودات وهذه الصفة هي أجل الصفات كلها ، فالأرواح وحدها هي التي خلقت على صورته . وأي روح تساوي عالماً بأكمله ، لأنها قادرة على معرفته ، وهي التي تحكم العالم . والحق ان الأرواح تعبر عن اللّه أكثر مما تعبر عن العالم .

« إن الذين يقيمون العدل على الأرض يرفعهم اللّه إلى مكانة الشمس في السماء » (ليبنتس : المقال في الميتافيزيقا ، الفقرة ٣٧) .

٧ ـ الحكمة الإلهية :

أ ـ العدالة الإلهية :

يوجد سؤال بالغ الأهمية ، لا يقلق الفلاسفة وحدهم ولكنه يقلق الإنسانية كلها ، وهذا السؤال الواسع والكبير يتعلق بمسألة الحرية والضرورة ؟ وأصل الشر في العالم . ولقد تناول ليبنتس هذه المسألة في

كتابه « العدالة الإلهية »[1] الذي نشره في سنة ١٧١٠ ، بناء على طلب الأميرة صوفيه ـ شارلون ، أميرة بروسيا[2] ، ورداً على كتاب الفيلسوف الفرنسي بيبريل : القاموس الفلسفي ، الذي كان يتضمن هجوماً عنيفاً على الدين[3] . ولقد أرادت الأميرة أن يكون هذا الكتاب تنويراً للعقول في الكثير من المسائل الإلهية ، التي كانت تنشغل بها ، وتناقش الفيلسوف فيها ، كما أنها قد أدركت بفطنتها ، أن الناس جميعاً أصبحوا يطرحون هذه التساؤلات عن العدالة الإلهية ، وحرية الإنسان ، والعناية الإلهية في العالم .

ولم يكن هناك أجدر من ليبنتس للرد على هذه التساؤلات ، فهو الذي قد وسع علمه ، ما لم يبلغه عقل إنساني من قبل ، فوضع حساباً رياضياً دقيقاً للتفاضل والتكامل ، وأكد على حقيقة اللامتناهي في الصغر ، واللامتناهي في الكبر ، وعرف أن كل شيء يسير في الكون بالقدر والمقدار ، وأن نور العقل الإنساني هو قبس من النور الإلهي ، وأن كل المخلوقات تخضع للانسجام الأزلي ، والعالم يخضع للعناية الإلهية .

ولقد تصور أرسطو أن المحرك الأول الذي لا يتحرك ، لا صلة له بالبشر ، وإن كانت له صلة بعقول الأفلاك . فهو مجرد محرك لها ، لا كعلة فاعلة بقدرته ، بل كعلة غائية يتحرك العالم شوقاً إليها .

والحق أنه إذا دققنا النظر في فلسفة أرسطو ، لوجدنا أنه كان يعنيه

(١) Thèo – dicée ، وهذه الكلمة تتألف من مقطعين من أصل يوناني ، وهما « ثيوس » ومعناها الله ، و « ديكه » ومعناها العدالة .

(٢) كانت شقيقة الملك جورج الأول ، ملك إنجلترا .

(٣) ظهر كتاب العدالة الإلهية ، بعد وفاة بيل بعامين ، ولذلك لا نجد اعتراضاته على آراء لَيبنتس .

تفسير الوجود تفسيراً عقلياً ، وأن هذا التفسير لا يكتمل إلا بوجود المحرك الأول الذي هو علة النظام في الكون . ولا يمكن وصف إله أرسطو ، بالقدرة الفاعلية ، لأن العالم قديم بقدمه ، وحركته أزلية ، أبدية . أما العلم الإلهي ، فهو علم يصور الأشياء والموجودات ، ولا نغالي حين نقول إنه مجرد علم صوري بالوجود .

ولا نجد في هذه الفلسفة العقلية ، ما يمكن أن يصل بين الإنسان والله ، فكلاهما مستقل وغني عن الآخر ، وكانت المشكلة الأساسية التي تواجه الإنسان في ذلك الوقت هي مشكلة القدر ، Fatum أي الضرورة اللامعقولة ، التي تفرض ذاتها على حياة الناس ومصيرهم .

وإذا كان يبدو أن العالم عند أرسطو يخضع لضرورة عقلية ، فإنه يبدو لنا أن الإنسان ، دون سائر الموجودات ، يخضع للقدر والضرورة اللاعقلية .

ولقد حاول فلاسفة العصر الوسيط أن يفسروا علاقة الإنسان بالله ، على أساس من العقيدة والإيمان ، ولكن تعددت المذاهب والتفسيرات في الفلسفة المسيحية والإسلامية على السواء ، وكاد العقل أن يتوه في متاهة الآراء الغامضة والمعقدة .

وفي العصر الحديث ، عصر نهضة العلوم التجريبية ، والتقدم في العلوم الرياضية ، أرجأ ديكارت البحث في الأخلاق ، وذلك لأن الخوض في هذه الأمور ، كان أكثر صعوبة من البحث في المسائل العلمية . ويكفي ديكارت أنه قال ، إن الله هو الضامن للحقيقة في العلوم . ولكن كيف يكون الله هو الضامن للخير في هذا العالم ؟ .

هذا هو السؤال الذي واجهه ليبنتس ، بكل براعة وحكمة وشجاعة ، وهو أهم سؤال يمكن أن نطرحه في حياتنا ، وأعم سؤال في

الفلسفة العملية ، لأنه سؤال الناس جميعاً ، في كل مكان وزمان .

ولقد تناول ليبنتس في كتاب « التيوديسية » ، ثلاث مسائل رئيسية ، وردت في العنوان الفرعي للكتاب ، وهي : فعل الخير الإلهي[1] والحرية الإنسانية وأصل الشر . وهذه المسائل الثلاث تتداخل فيما بينها ، لأن الحرية الإنسانية ، هي سبب الشر وعلى الأقل الشر الأخلاقي أو الخطيئة، كما أن مسألة الشر ترتبط بداهة بالعدالة، وفعل الخير الإلهيين .

وجدير بالذكر ، أن كلمة « تيوديسية » التي استخدمها ليبنتس لم تعد تشير إلى العدالة والعناية الإلهية فحسب ، إنما أصبحت اليوم تشير إلى علم اللاهوت الطبيعي .

ويعتقد الناس في كل عصر ، أنه إذا كان المستقبل سوف يحدث بالضرورة ، فإن الإنسان مهما فعل ، فإنه لن يغير من أمره شيئاً ، وذلك ، إما بسبب أن اللّه يعلم الغيب بصورة مسبقة ويحكم كل شيء في العالم أو بسبب كل شيء يحدث بالضرورة في العالم ، بتتابع العلل . وكلا السببين ، الإلهي والمادي في نظرهم ، يؤديان إلى نفس النتيجة وهي عدم جدوى العمل الإنساني ، وبالتالي ، أن يتبع كل فرد أهواءه ورغباته .

هذا هو قياس الإحراج ، الذي يستخدمه العقل المتواكل ، لكي يقنع نفسه بعدم العمل . فإذا كانت هناك حقيقة مقدرة من قبل على الأحداث المقبلة ، فرضها اللّه أو فرضتها العلل الطبيعية ، فإن الإنسان يجب أن يستسلم لها .

---

(١) إننا نترجم هنا كلمة bauté بفعل الخير الإلهي ، بدلاً من « الطبيعة » ، و«الخيرية» التي وردت في الكتب العربية، والتي تناسب الإنسان، أكثر مما تناسب جلال الألوهية .

والحق أن هذه الفكرة تكشف عن مفهوم خاطىء للضرورة في حياتنا العملية ، وقد قال الرواقيون « بالقدر » ، ولكنه في نظر ليبنتس ، لم يكن شيئاً ومظلماً إلى هذا الحد ، فلم يصرف الناس عن أعمالهم ومصالحهم ، ولكنه كان يهبهم نوعاً من الطمأنينة تجاه الأحداث . باعتبار أن همومنا وأحزاننا ، لن تغير من بعض الأمور .

إن تعاليم الرواقيين التي تدعو إلى الخضوع لهذه الضرورة المزعومة ، قد منحت الناس صبراً وشجاعة . ولكن تعاليم الدين تدعو الناس إلى الرضا والسعادة . ذلك لأن الله قد بلغت حكمته الكمال ، ولا يصدر عنه إلا الخير . ويجب أن تكون ثقتنا فيه كاملة . فعلينا أن نؤدي واجبنا ، وأن نوقن بأن الله يختار أفضل الممكنات .

ولا نعتقد أن الناس قد تؤمن بالقدر إلى الحد الذي يجعلها تلقي بنفسها إلى التهلكة، ولا تدفع عنها الخطر، فهل يسير شخص بجانب البئر ، فيقع فيه ، ولا يزرع الناس الأرض وينتظرون الحصاد ؟ .

وهؤلاء الذين يظنون أننا لا نستطيع أن نطيل من أعمارنا، يلجأون إلى الطب للعلاج في حالة الضعف والمرض . وذلك يدل على أن الناس لا تتعلل بالقدر إلا في حالات الفشل والعجز . والإنسان يفكر ويتروى في إختيار مهنته التي تحدد مصير حياته ، كما أن قائد الجيش يفكر قبل شن الحرب وإبرام السلام .

وقد يلجأ البعض إلى الخرافة والتنجيم ، للتنبؤ بالغيب وهم بذلك يريدون أن ييسروا أمامهم السبل ، وأن يبلغوا الغاية بدون مشقة أو عناء ، فيسلمون بالحظ والقدر . ولكن لا تجري الأمور كلها على وتيرة واحدة ، فأحيانا يحالفنا الحظ ، ولكن في أحيان أخرى ، يحالفنا سوء الطالع .

ويقول ليبنتس : لقد إستمعت من بعض الناس ، أنه لم تعد هناك حاجة للدعوة إلى الفضيلة ، وذم الرذيلة ، وأن نأمل في الثواب ونخاف من العقاب ، لأن مصير الإنسان محتوم ، وسلوكه لن يغير من قدره . والأفضل لنا أن نتبع ميولنا ، وأن ننعم باللحظة الحاضرة .

لكن النتائج التي تترتب على هذا الرأي ، خطيرة حقاً . فمنها أن الإنسان يحيا للحظته ولا يفكر في المستقبل . ومن الخطأ أن نعتقد أن كل شيء سوف يحدث لنا ، مهما فعلنا ، ذلك لأن الإنسان يفعل إيجاباً أو سلباً ، ما يؤدي إلى هـذه النتائـج . وإذا القدر يفـرض النتائـج بالضرورة ، فإنه يفرض العلل بالضرورة أيضاً .

وبالتالي ، فإن علاقة العلة بالنتيجة ، لا تؤيد هـذه الضرورة ، بقدر ما تنفيها وتهدمها .

ويترتب على الضرورة التي يفرضها القدر ، إلغاء حرية الإختيار التي هي أساس الأخلاق . إذ لا معنى للعدالة والجور للمدح والذم ، للثـواب والعقاب ، إذا إفـترضنا هـذه الضرورة في أفعالنـا . وكيف يستطيع الإنسان أن يفعل ما يتنافى مع تلك الضرورة المطلقة ، أي أن يفعل المستحيل ؟ .

يلاحظ الفيلسوف الألماني ، أن القول بالضرورة المحتومة ، يغلق الأبواب أمام التقوى والإيمان ، ويفتحها أمام الكفر والإثم . لذلك فإنه يكون لزاماً علينا ، أن نميز بين درجات مختلفة للضرورة ، وأن نبين أنه في بعض الحالات ، لا تترتب عليها أية أضرار ، بينما لا نستطيع أن نسلم بها في حالات أخرى ، نظراً ، لفساد النتائج التي تترتب عليها .

والذين يعتقدون بأن الله ، هو علة أفعالنا ، وبالتالي ، أنه هو علة

الشر في العالم، إنما يذهبون مذهب هؤلاء الوثنيين، الذين كانوا ينسبون كل شيء إلى الآلهة ، الفضيلة والجريمة على السواء . وفي هذه الآونة ـ يقول ليبنتس ـ يذهب بعض الفلاسفة إلى إلغاء كل فاعلية في الكون للمخلوقات . وهو يشير بذلك إلى مالبرانش ، ومذهب المناسبة عنده ، وإلى ما جاء في كتابه : « الأحاديث الميتافيزيقية » ، من قوله : أنني لا أستطيع أن أحرك ذراعي أو أغير مكاني أو وضعي ، كما أنني لا أملك نفعاً أو ضرراً للناس ، ولا قدرة لي على إحداث أي تغير في الكون . وها أنا ذا لا حول لي ولا قوة في هذا العالم ، جامد مثل الصخرة ، ساكن بلا حركة . إن خالق الأجسام ، هو الذي يحركها ، وهو الذي يحرك ذراعي في اللحظة التي أريد أن أحركه فيها ، وإرادته هي الفاعلة .

أما «بيل»، فكأنه يعود بنا إلى قول الفرس ـ ونبيهم زرادشت ـ بأن هناك إلهين يتصارعان في الوجود ، إله للشر وإله للخير . ولقد أخذ ماني بهذا المذهب ، ومع ظهور المسيحية ، تأسست فرقة مانوية ، تأثر بها أوغسطين في بدء حياته .

يقول بيل، إنه لا يجد سبباً معقولاً، يدفعه إلى الاعتقاد بوجود إله يفعل الخير بصورة كاملة ، وله قدرة لامتناهية وحكمة سامية ، ويلاحظ ليبنتس ، أن هناك عواقب وخيمة تقع على الذين يصدقون هذه الأقوال ويخدعون بها . فمن الممكن أن نسلم مثل فرقة السوسينية(١) ، بأن الله لا يعلم جزئيات الأشياء والأفعال الفردية ، وبذلك فإن الله ليس لديه علماً مسبقاً بأفعالنا وتكون أفعالنا أفعالاً

---

(١) هي فرقة بروتستنتية تنسب إلى سوسين ، وهي أقرب إلى مذهب التأليه الطبيعي ، وتميل إلى العقلانية .

حرة . وهذا الرأي قد لا يتنافى مع فعل الخير الإلهي ، ولقد دافع عنه توماس بونارتس في إنجلترا ، وهو من الآباء اليسوعيين وله كتاب بعنوان : الاتفاق بين العلم والإيمان .

. هؤلاء يدافعون بصورة خاطئة عن العدالة الإلهية . فاللّه تجلت قدرته ، لا يجعلنا نفعل الشر ، إنما نحن نفعله بمحض إرادتنا .

ولكن ليبنتس لا يفهم كيف لا تتجه القدرة الإلهية إلى الخير وعلى نحو كامل . فالإرادة والقدرة التي لا تتجه إلى الخير ، قد تتجه إلى الشر . واللّه لا يفعل وفقاً لقدرته وإرادته فحسب ، ولكنه يفعل وفقاً لخيره وعدالته وحكمته . وغير ذلك ، سوف يتذرع الناس بالقدرة ، لا بالقانون ، ولن نطالبهم بأن يكونوا خيرين ، ومحبين للفضيلة .

والحق ، أننا يجب أن نميز بين عدة أنواع من الضرورة ، الضرورة المنطقية والميتافيزيقية والرياضية ، وكلها تختلف عن حرية الأفعال الإنسانية . وبعبارة أخرى ، فإن فكرة الحرية ، تخلو تماماً من الضرورة المطلقة .

وبالنظر إلى قوانين الطبيعة ، نستطيع أن نتبين أنها تقع بين الحقائق الرياضية الضرورية على الإطلاق ، والأفعال الحرة ، لأن اللّه لا يفعل وفقاً لضرورة مطلقة ، وإن كان يختار دائماً أفضل الممكنات .

ولا نستطيع أن نصرح بأن اللّه هو أصل الشر في العالم ، حتى وإن أثبتنا أن كل شيء يصدر عنه . وأنه يخلق المخلوقات على نحو مستمر[1] . لذلك يجب أن نبحث عن مصدر آخر للشر الأخلاقي في

---

(١) نظرية الخلق المستمر التي قال بها ديكارت .

العالم . صحيح أن البعض يعترض بأنه إذا كان حقاً الله لا يفعل الشر ، فإنه يسمح بوجوده في هذا العالم ، وأنه كان من الممكن أن يجنبه الشرور والآثام كلها ولكن ليبنتس سوف يحاول أن يبين الحكمة في ذلك ، لكل الناس ، « الذين يحبون الحقيقة ، والقادرين على البحث عنها » .

إن ليبنتس يدعونا إلى معرفة اللّه ، على النحو الذي يدفعنا إلى التقوى والفضيلة ، وهو الذي أوضح في مؤلفاته السابقة أن الكون يخضع لنظام دقيق ، فرضه اللّه عليه منذ الأزل ، وأننا نستطيع أن نكشف هذا النظام في أدق الكائنات والأجسام . وهو يقول : لقد إستخدمت الانسجام الأزلي ، لإثبات روعة النظام في الكون ، كما أنني استخدمه لإثبات الصلة بين النفس والجسم .

ويرى بيل ، أنه لا يمكن أن تحدث الأشياء ، طبقاً لقوانين آلية ، بل لا بد من وجود عقل مدبر لها ، فمثلاً ، لا تستطيع أن تتصور أن السفينة تتجه إلى الميناء، بفعل القوانين الآلية للحركة، ولكن لا بد من ملاح ما هو يقودنا إلى البر . ويعترض ليبنتس بشدة على هذا الرأي الذي يضع حدوداً للقدرة الإلهية. فالعقل الإنساني الذي يقود السفينة هو من خلق اللّه ، وهو يفعل وفقاً للقوانين والنظام الذي وضعه اللّه في الكون ، فلا تتجه السفينة ، كما يتجه الصاروخ مثلاً . ولا شك أن اللّه يخلق الأجسام العضوية ، بفضل معجزة مستمرة ، وأنه قد خلق عقولاً قادرة على العلم ، وعلى معرفة قوانين الأشياء . وحياة النبات والحيوان تؤكد في نظره حقيقة الانسجام الأزلي ، كما تؤكده علاقة النفس بالجسم، إذ تستطيع النفس أن تحرك الجسم وفقاً لإرادتها كما تتحول البذور إلى نباتات ، واليرقة إلى فراشة .

هكذا ، ﴿ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ﴾ صدق الله العظيم فالله قادر على فرض الانسجام الأزلي على جميع الموجودات ، الأفلاك والجماد والنبات والحيوان والإنسان .

وكان ليبنتس يزور الأب أرنومن بور رويال ، ووجه إليه بحثاً باللغة اللاتينية في عام ١٦٧٣ ، يخبره فيه بأن الله قد اختار وأكمل العوالم الممكنة ، وأن حكمته السامية قد جعلت الشر ممكناً في هذا العالم . وهو يذكر أنه قرأ أكثر المؤلفات التي تناولت البحث في هذا الموضوع ، ومنها كتاب فالا الذي وجهه ضد بويبس ، وكتاب لوثر ضد أراسموس ، وأنه اطّلع على مؤلفات هوبز وإسبينوزا . ولقد أشار هوبز إلى الضرورة المطلقة في كتابه عن « عناصر الطبيعة » ، كما أن إسبينوزا ، بدا في نظره متأثراً بآراء إستراتون ، الفيلسوف المشائي ، الذي خلف ثاوفراسطي في الأكاديمية ، والذي كان يقول ، إن كل شيء قد صدر من العلة الأولى أو الطبيعة* الأولية بحسب ضرورة هندسية بدون أن يكون المبدأ الأول للأشياء ، قادر على الاختيار ، والتعقل والخير .

ولقد أثبت ليبنتس عكس ذلك ، بفضل إكتشافه لمبدأ القوة وطبيعتها ، وقوانين الحركة باعتبار أنها لا تخضع لضرورة هندسية مطلقة كما يظن إسبينوزا وإستراتون ، وإن كانت هذه القوانين ليست عرضية كما يظن بييل .

إنما الوجود كله ، يخضع لمبدأ الأفضل ، وبذلك نستطيع أن نكتشف فيه ، الحكمة السامية لخالقه . فالانسجام الأزلي هو مبدأ الترابط بين الموجودات ، فهو يصل الحاضر بالماضي والمستقبل ، كما أنه

يصل الأشياء في المكان ، والجواهر بعضها ببعض ، والنفس بالجسم .

ويقول الفيلسوف الألماني : إنني وإن كنت أنكر الأثر الفيزيائي للنفس على الجسم وللجسم على النفس ، حتى لا يفسد أحدهما قوانين الآخر ، إلا أنني لا أنكر صلة الواحد بالآخر ، ولكن هذه الصلة هي صلة ميتافيزيقية لا تغير شيئاً في الظواهر . فالنفس هي كمال أول الجسم ، وهي المبدأ الفعال ، بينما الجسم المادي هو مبدأ الانفعال .

كل الحقائق تدفع ليبنتس إلى التفاؤل ، فمذهبه هو مذهب التفاؤل . فلقد أشار بييل إلى أن الإنسان نفس شرير ، وأنه في كل مكان توجد السجون والمصحات ، وأن تاريخ الإنسانية هو سجل لجرائم وخيبة آمال الجنس البشري . أما هو ، فهو يرى أن الخير يفوق الشر في حياة البشر ، وأن الأرض تمتلىء بالسجون . والناس ليسوا دائماً على درجة كبيرة من الشر أو الخير ، فهم لسوا طيبين جداً أو شريرين جداً ، إنما يتعادل فيهم الخير والشر .

ويجب أن يكون الغرض من كتابة التاريخ والشعر ، أن نعلم الناس الحذر والفضيلة وأن نظهر الشر في صورة منفرة وبغيضة ليتجنبه الناس .

وهو يعتقد أن الإنسان هو مصدر الشر ، ولقد كانت فكرة الإنسان في الذهن الإلهي ، ضمن الأفكار الممكنة ، ولقد أراد الله بحكمته أن أن تنتقل هذه الفكرة الممكنة إلى الوجود ، لذلك فلا بد وأن يكون قد أراد للإنسان الخير؟ وهذا ما يتفق تماماً مع قداسته .

إن الله هو العلة الأولى للأشياء ، ويجب أن يكون كاملاً على الإطلاق ، « في قدرته وحكمته وفعله للخير » . وعندما تجتمع حكمته

السامية ، مع فعله اللامتناهي للخير ، فإننا نستنتج من ذلك ، أنه يختار الأفضل تماماً . وهو يعتقد ، أنه لولا وجود الممكنات لما أمكن اختياره للأفضل .

ومن الواضح أن مذهب التفاؤل عنده ، يستند إلى مبدأ العلة الكافية . فالله يفعل بسبب معقول ، وهذا السبب لأنه كمال ، هو اختيار الأفضل .

ويرى بعض النقاد ، انه قد وضع مذهبه في التفاؤل بصورة مسبقة وقبلية وأنه إستخلصه من الكمال الإلهي . ولذلك فلا يمكن أن نصادف في التجربة ما يناقض هذا المبدأ. وعندما يذكر بعض المفكرين الشر والخطيئة والألم ، فإن ذلك يعني أن هذا العالم ليس كاملاً . ولكننا نرى ، أن تصور عالم بلا آلام أو شرور ، هو مجرد خيال ويوتوبيا وأحياناً ، يتبع الشر خير ، وربما يؤدي اجتماع شرين إلى الخير . وقد يحدث أننا نفضل مذاق الحامض على السكر . ومن المبالغة أن نقول ، أن الشر يفوق الخير في العالم ، ولكنه ليس من الفضيلة أن ننظر إلى الشرور وحدها في العالم . وإذا لاحظنا أن الشرير لا يلقى جزاؤه في هذا العالم فذلك لأنه سوف يلقاه في الحياة الأخرة .

أن أصل الشر يكمن في المادة ، كما كان يعتقد أفلاطون ، ولكن الله هو الذي تصور الإنسان والمادة . والشر ليس إلا التحديد والحرمان ، هو ليس علة فاعلة ، إنما هو علة ناقصة ، تحط من طبيعة الأشياء .

وتوجد ثلاثة أنواع مختلفة من الشر ، الشر الميتافيزيقي ، وهو عدم الكمال والنقص ، والشر الطبيعي وهو الألم ، ثم الشر الأخلاقي وهو الخطيئة .

لكن كيف يسمح اللّٰه بوجود الشر في العالم ؟ من الممكن أن نميز بين إرادة سابقة ، تنظر إلى كل خير على حدة ، واللّٰه يريد كل خير بوضعه خيراً ، وإرادة أخرى لاحقة أو غائية وهي تقارن بين الخيرات ، وتختار أفضلها . وبعبارة أخرى ، فإن اللّٰه يريد مسبقاً الخير ، ويريد الأفضل على نحو لاحق .

ويجب أن نميز هنا بين الشر الطبيعي والشر الأخلاقي . واللّٰه لا يريد هذا أو ذاك ، على الإطلاق . وقد يرضى عن الشر الطبيعي بصورة نسبية ، باعتباره وسيلة لتحقيق الأفضل . ولكنه لا يرضى عن الشر الأخلاقي ، لا على نحو مطلق أو نسبي .

ولكن الخلق يتبع بالضرورة الخالق ، بل أن المخلوقات تظل دائماً في حاجة طبيعية إلى الخالق « الخالق المستمر » فكيف يمكن أن نتصور إمكان إستقلال المخلوقات عن الخالق ؟ .

يظن بعض الفلاسفة ، ان كل ما هو فعلي ، وواقعي في المخلوقات يجب أن ينتسب إلى الخالق ، وانها لا تفعل ، إلا بمشاركة الفعل الإلهي وهذه المشاركة هي التي نطلق عليها اسم المشاركة الطبيعية .

ولكن ، كون اللّٰه علة فاعلة مشاركة للمخلوقات ، يعني فقط أنه علة طبيعية وليس علة فاعلة للشر . فهو يمنحنا القوة والقدرة على الفعل ، بل هو الفاعلية التي تملأ أرجاء الوجود ، ولكنه ليس من أجل ذلك ، علة للشر . وهو يضرب لنا المثل الآتي : نفرض أن هناك عدة سفن ، ذات حمولات مختلفة ، تجري في النهر ، فتيار النهر هو علة حركة السفن ، ولكن لما كانت حمولتها مختلفة ، فلا بد وأن تختلف

سرعتها . وبالتالي ، فإذا كان التيار هو علة الحركة والسرعة ، فهو ليس من أجل ذلك ، علة اختلاف السرعات ، وتحديدها لأن ذلك يرجع إلى حمولة السفن .

فالله علة فيزيائية للشر من حيث وجوده وفاعليته ، وهو ليس علة لحدود الفعل الإنساني ، التي يقع الشر والخطيئة بينها .

وهناك اعتراضان تقليديان على مبدأ الحرية الإنسانية ، أما الأول فهو يرجع إلى العلم الإلهي السابق ، بينما يرجع الثاني إلى العناية الإلهية . وهو يعتقد ، أنه بالنسبة للاعتراض الأول ، فإن في الذهن الإلهي عدداً لا متناهياً من العوالم الممكنة ومن بينها ، هذا العالم الذي نعيش فيه . والله يراها ، بوصفها عوالم حرة ومستقلة (الممكنات الحرة) .

وهذا التفسير يختلف تماماً ، عن تفسير فلاسفة العصر الوسيط ، الذين كانوا يرون أن العلم الإلهي السرمدي هو « رؤية مباشرة » ، لأنه يتجاوز حدود الزمان ، الماضي والحاضر والمستقبل . فهو لا يدخل في اعتباره الزمان ، ويكتفي بمبدأ التمثل الممكن للخلق السابق على الخلق نفسه .

وفي هذا التصور الإلهي للممكنات ، فإنه يتصور أفعالنا الحرة بوصفها حرة والضرورية بوصفها ضرورية .

وفيما يختص بالعلم الإلهي الأزلي ، فإن ليبنتس يضع الحرية في مكانها الذي أراده الله لها ، والله قد منحنا كل شيء من أجل أن نكون أحراراً في هذا العالم .

وهو يفسر العناية الإلهية ، من خلال مبدأ التناقض ، ومعناه أنه

عند وجود قضيتين متناقضتين ، فإن إحداهما تكون صادقـة والثانيـة كاذبة ، والمبدأ الثاني ، هو مبدأ التعين والتحديد ، إذ لا شيء يحدث إلا نتيجة لسبب محدد له. وهذا السبب يجب أن يكون قبلياً، حتى يتحقق الشيء على نحو معين ومحدد، لا على أي نحو آخر.

ومن مبدأ التعين ، يمكن أن نستخلص النتيجة الآتية ، وهي أن هناك سبباً يعين ويحدد اختيار الإرادة ، وهو الذي يجعل الإرادة تميل إلى هذا الاتجاه أو ذاك ، دون فرض لأية ضرورة . فالاختيار معناه تفضيل شيء على آخر ، ولا وجود لأي مبدأ يجعل أمام الإرادة والحرية جميع الأفعال متساوية على حد سواء . ولا يستطيع الإنسان ، أن يفعل بلا سبب يعين اختياره ويحدده . فلا تكافؤ بين الأفعـال ، ولا تعادل في الاختيار الإرادي .

وقد ذاع مثل عن « حمار » إفترضه بوريدان في العصر الوسيط ، وهو أن هناك حملين من التبن ، يقف بينهما وعلى مسافة متساوية ، حمار جائع ، فلا يوجد سبب يدفعـه إلى الإتجاه نحـو هذا أو ذاك فيـظل واقفاً ، حتى يموت جوعاً .

وهو يرى أن مثل هذا الإفتراض لا معقول ، فلا يوجد أي تكافؤ مطلق في الطبيعة ، وتوجد دائماً أسباب تجعل الأشيـاء تميل إلى هـذا الجانب أو ذاك. بل إننا نجد في الكون عدداً لامتناهياً من الحركات الصغيرة والكبيرة ، الظاهرة والباطنة ، التي لا نلحظها ولكنها تؤدي إلى اتجاه ما ، دون آخر .

يقول ليبنتس : كل شيء محدد يقينا على نحو مسبق في الإنسان ، كما في الكون كله ، والنفس هي متحرك آلي روحي .

ولكننا نتساءل : كيف تكون النفس الروحية ، متحركة بطريقة آلية ؟ ويجيب ليبنتس عن هذا السؤال ، بأن مذهبه لا يتعارض مع الحرية ، ذلك لأن أية حركة أو فعل بلا سبب لا يكون نتيجة حرية ، بل يكون فعلاً قوياً عنيداً . وبالنسبة لله ، فإن أفعاله تصدر عن سبب وحكمة ، ولا يمكن أن تصدر عن ذاته بالضرورة ، أو بالقدرة وحدها . فالحاكم الذي يصدر أحكامه بلا سبب أو مبرر ، يكون بلا شك ، حاكماً مستبداً عنيداً .

إن الحرية الحقيقية ، هي حرية اختيار الأفضل من الممكنات ، والشر الذي يصدر عنا بالضرورة وعن مبدأ التناقض ، ولكنه يصدر على نحو عرضي ونسبي بحسب مبدأ التعين والتحديد . وجميع أفعالنا ، هي وإن كانت محددة ومعينة إلا أنها ليست ضرورية ، لأن ضدها ليس مستحيلاً .

ويجب أن تتوافر ثلاثة شروط في الفعل الحر وهي : العقل ، التلقائية ، والنسبية . إذ يجب أن يكون الفاعل على علم بما يفعل وأن يكون الفعل نابعاً من ذاته وتلقائياً ، وأن يكون مدفوعاً إلى الفعل بعلة خارجية ، وأخيراً أن لا يكون الفعل ضرورياً ، وأن يكون نسبياً . وهذه الشروط الثلاثه ، وبخاصة الشرط الثالث تتوفر في مبدأ التعين أو التحديد . ويكون تفسيرنا للشرط الأول ، بواسطة مبدأ العلة الكافية ، الذي يتضمنه العقل بصورة لازمة . وهو يعتقد أن مذهبه في القوة ، هو أقدر المذاهب ، على تفسير الحركة التلقائية في الموجودات . وفي كتاب المونادولوجيا يذكر أن الجواهر البسيطة والأولية ليست لها نوافذ ، يمكن أن يدخل أو يخرج منها شيء . وبالتالي ، فهي تفعل من تلقاء ذاتها .

والعناية الإلهية ، لا تتنافى مع الحرية والتلقائية ، إذ أنها لا تغير شيئاً من طبيعة الأشياء . فكل ما يكون متصفاً بالحرية في حالة الإمكان ، يتصف بها أيضاً في حالة الوجود .

وجدير بالذكر ، أن الحرية الإلهية الكاملة ، تختلف اختلافاً بيناً عن الحرية الإنسانية وغير الكاملة . فالحرية الإلهية معصومة من الشر ، وهي لا تفعل إلا الخير . أما الإنسان فمن الممكن أن يخطىء ، وتلك هي الحرية الإنسانية .

والإنسان يشعر بالحرية حين يفعل الواجب ، وحين لا يفعله ، ولكنه حين يفعل الواجب يشعر بأن إرادته قد إرتفعت إلى الحرية الحقيقية. ولا شك أن كانط، سوف يتبع ليبنتس في فكرة الواجب التي أسس عليها الأخلاق . وفي الإنسان يوجد ميل طبيعي إلى الخير والواجب والفضيلة ، وهذا الميل يغذيه العقل ، وتدفعه الحرية . ولكن الميل إلى الواجب والفضيلة ، يكون أقل دفعاً من الميول التي تجعلنا نتجه إلى اللذة . والإرادة تقلل من الميل إلى اللذة ، وتقوي فينا الميل إلى الخير وعمل الواجب .

والعقل الإنساني ، هو الذي ينير الطريق أمام الإرادة ، وهو الذي يحدد الأسباب التي في ضوئها ، يتم الإختيار(١) .

إن الشرور الطبيعية التي تملأ العالم ، وعدم النظام الذي نلاحظه

---

(١) ناقش ليبنتس : بييل في خمس قضايا هي على النحو الآتي : الشر الأخلاقي مبدأ الخير والشر ـ فحص المسألة الميتافيزيقية عن الممكن والضروري ـ بحث مسألة الإرادة الإلهية والحقائق الأزلية والأبدية ـ وأخيراً توضيح لمذهب التفاؤل مبدأ الأفضل .

في بعض الأمـور . مثل ظهـور البراكـين والنقص والعجز في طبيعـة الموجودات ، إنما هي في مذهب التفاؤل ، مجرد شرط لنظام أكبر وأشمل .

وفي حياتنا ، نحاول أن نجعل من الآلام أحزاناً ، ولكن المغالاة في اللذات تؤدي إلى شر أكبر . والإنسان يستطيع بالعقل والإرادة ، أن يخفف من آلامه وأحزانه . وفي أغلب الأحيان . يكون الألم نتيجة لخطأ ارتكبه الإنسان بمحض حريته .

وهكذا يخلق اللّه الموجودات ، طبقاً لحكمته ، وكل مخلوق يفعل وفقاً لطبيعته .

ب ـ الحكمة الإلهية والخلق .

ومن الممكن أن نـلاحظ ، أن فلسفـة ليبـنتس الإلهـيـة ، أو الميتافيزيقية تخضع لعدد من المبادىء العقلية والمنطقيـة . فهي فلسفة عقلية ، لا تزعم أنها فلسفة إشراقية . وهذه المباديء المنطقية يمكن ردها إلى مبدأين أساسيين ، هما مبدأ التناقض ومبدأ العلة الكافية .

ويحتل مبدأ التناقض في فلسفة ليبنتس ، مكانة مبدأ الذاتية في فلسفة أرسطو ، ومعناه أننا لا نحمـل على نفس المـوضوع محمـولين متناقضين .

ويؤكد ليبنتس . أنه لا ينبغي أن نظن ، أن التناقض يشـير إلى وقت واحد بعينه . فالتناقض هنا ، يجب أن يفهم على الإطلاق . وقد يعتقد بعض الفلاسفة ، ان اللّه قادر على رفع التناقض . ولكنه يضع التناقض أمام العقل الإلهي ، تماماً كما يضعه أمام العقل الإنساني .

ومبدأ التناقض في نـظره هو مبـدأ كلي ، وهـو صحيح بـالنسبة

للموجودات التي تعرض أمام العقل الإنساني . ونحنَ لا نستطيع أن نقيم برهاناً عليه ، لأنه أساس كل برهان ، وجميع المبادىء الأخرى ، تفترض صحته . ومثال ذلك مبـدأ الانسجام ، ومبـدأ اللامتـمايزات ومبدأ النظام العام .

مبدأ الانسجام :

لقد أشار إليه منذ سنة ١٦٧٠ ، ولكنه وضع صياغته الكاملة في سنة ١٦٧٦ على النحو الآتي :

يوجد أكبر قدر من الوجود الممكن ، مع أقل قـدر من الوجـود الحقيقي وبهذا المبدأ ، يقرر الحقائق الآتية :

١ ـ هناك أولوية للوجود على العدم ، كما أكد برميندس .

٢ ـ يجب أن نميز بين الممكن والوجود .

٣ ـ مبدأ الاقتصاد في الوجود الذي أشار إليه كبلرو ديكارت وحتى القدماء ، يعتبر صحيحاً .

وهذا المبدأ يوفق بين وحدة الوجود وكثرته . ومعناه أن أكبر قدر من الوجود ، يتحقق بالاقتصاد في الوجود . فالانسجام كما يتصوره ، هو مجرد علاقات ونسب رياضية . وهو لا يمكن أن يصدر إلا عن عقل قادر على الحساب اللامتناهي . إن اللّه مثلاً لا يريد الشر ، وهو يمنعه بالقدر الممكن . ولكنه يتركه في هذا العـالم ، كشرط للوجود الأكـثر كمالاً . وما الانسجام إلا كمال الأشياء المعقولة .

ومبدأ الانسجام ، يستبعد الفراغ ووجود العدم ، لأن في المـادة وحدها ، بـل وأيضاً في الصـورة والجواهـر . ومعنى ذلك ، أنـه إذا افترضنا وجود جوهرين أو صورتين ، فلا فراغ بينهما . إنما نجد عدداً لا

لانهائياً من الجواهر التي تصل بينها ، وبذلك تنتفي فكرة الفراغ الميتافيزيقي .

مبدأ الاتصال :

استطاع أن يصوغ هذا المبدأ في سنة ١٦٧٥ ، ولكنه كان يفكر في الحكم المتصل منذ سنة ١٦٦٦ . ولقد أخذ هذا المبدأ عن الرواقيين ، ولكنه يستخدمه في نقد النظرية الذرية . وهو يفترض أن المادة كم متصل ، وأن الأعداد تمثل أيضاً كماً متصلاً ، بحيث نجد بين كل عددين سلسلة لامتناهية من الأعداد .

وبنفس المنطق ، يطبق هذا المبدأ على جميع الصور الطبيعية ، حتى ننتقل من السكون إلى الحركة ، ومن الظلام إلى النور ، ومن اللاشعور إلى الشعور . ومعنى ذلك ، ان المبادىء تنطبق على علم المادة ، كما تنطبق على الروح .

مبدأ ذاتية اللامتمايزات :

ومعناه أنه لا يوجد موجودان متشابهين تماماً على نحو يسمح بالخلط بينهما . فالذات الإلهية تدرك الموجودات في تميزها الذاتي . أما نحن ، فقد تختلط الأمور علينا ، عندما تدق الفروق بين شيئين مثل ورقتين من فروع الشجرة . فمثلاً الحركة الضعيفة نظنها سكوناً والضوء الضعيف نظنه ظلاماً ، ومعنى ذلك أنه عندما تكون الفروق طفيفة ، نميل إلى إلغائها ، ونستطيع أن نقول ، إنه استخلص منه الحساب اللامتناهي ، أو حساب التفاضل والتكامل .

مبدأ النظام العام :

توجد حكمة إلهية واحدة ، هي التي تفرض نـظاماً واحـداً على الكون كله . وعلى فرض وجود عوالم أخرى ساكنة ، غير العالم الذي نعيش فيه ، فسوف تكون على شاكلة هذا العالم وعلى نفس البناء .

ويتأكد لنا ، أن العلل الفاعلة في هذا العالم ، هي نفسها العلل الفـاعلة في العـوالم الأخـرى ، ولكن مـاذا يعني في الحقيقـة بكلمـة العلة ؟ .

إن عبارة ليبنتس : لا شيء يحدث بدون علة توضح لنا ، أهمية مبـدأ العلية في هـذه الفلسفة . فـالعلة هي كل مـا يحـدث أثـراً في الأشيـاء . والعلة يمكن أن تكون فـاعلة صوريـة ، علة خارجيـة أو باطنة ، ضرورية أو عارضة ، مطابقة أو قريبـة . . . إلخ من سـائر التعريفات الممكنة . ولكننا نستطيع أن نـرد هذه العلل إلى مبـدأين أساسيين، هما مبدأ العلة الكافية ومبدأ الغايات أو النهايات .

مبدأ السبب الكافي :

يقول ليبنتس : لا شيء يحدث بـدون سبب ، وفهمنا لـلأشياء والأحداث يتم بمقتضى أسباب ثانية ، تكـون حاضرة منـذ الأزل في العقل الإلهي . ومن الممكن أن نكتشف هذه المبادىء بواسطة كائنات عاقلة ، أن نعطي سبباً كافياً لكل الموجودات . والسبب الكافي ، هو الذي يفسر لنا إذاً حقيقة الوجود ، وصورة الوجود ، ولا يوجد بالتالي أي موجود أو أية حادثة ، لا يعرف لها سبباً .

وإذا انتقلنا إلى العلة الأولى ، فإننا نستطيع أن نقول ، إنها السبب الأسمى ، كما إسبينوزا يقول أنها علة لذاتها .

وهو يذهب إلى القول ، بأن مبدأ السبب الكافي ، يمكن أن يكون سالباً وموجباً في نفس الوقت ؛ فهو يستبعد من مجال التفسير العقلي ، كل افتراض ضعيف أو معقد أو لا معقول . ولكنه يرشدنا إلى الاكتفاء بغرض كاف : وهو يرفض أيضاً ، كل الحقائق القبلية ، لأن التحليل القبلي يتجاوز وسائلنا الإنسانية . وقد يعتقد بعض الفلاسفة ، أن المعرفة تأتينا عن طريق التجربة الحسية ، وإن تعذر ذلك ، فيكون عن طريق الإشراق ، ولكن ليبنتس يفضل على ذلك ، القول بمبدأ السبب الكافي .

مبدأ الأفضل ومبدأ الغايات :

وقد ذكرهما في خلال ١٦٦٧ . فالمبدأ الأول هو مبدأ الكمال ونصه : « إن أصغر الأجزاء في الكون ، قد انتظمت وفقاً لأكبر قدر من الكمال » . ومن الواضح أنه لا يتكلم هنا عن الخير ، ولكنه يتكلم عن الأفضل . فالخير لا وجود له إلا في ذاته تعالى ، وكل المخلوقات تحتوي بالنسبة لكثرتها ، على قدر ما من عدم الكمال . فالعالم ليس كاملاً ، ولكنه على حد قوله : أفضل العوالم الممكنة كلها .

والبحث عما هو « أفضل » ، يقتضي البحث عن « الغاية » . ومنذ سنة ١٦٦٤ وهو يؤكد في بحوثه على ضرورة البحث عن العلل الصورية والعلل الغائية : فنحن إذا نظرنا إلى الكائنات الحية ، فإننا نلاحظ أن الوسيلة تخضع دائماً للغاية ، وكل عضو من أعضاء الجسم له وظيفة أو أكثر تحقق كماله . وهذا ما أشار إليه أرسطو قديماً .

حقاً إننا لا نعرف الغايات الخاصة بالأشياء ، ولكن كل عمل إنساني له غاية . والإرادة الإنسانية ، يجب أن تضع أمامها ، غاية واحدة هي الخير ومن الممكن أن يكون الخير ظاهرياً !! ولكننا يجب أن نتساءل عن غاية كل عمل ، أي عن سببه الظاهر .

وهو يرى أن أفلاطون قد فطن إلى هذه الغاية ، عندما جعل سقراط يقول : إذا كنت أجلس الآن في السجن في انتظار الموت ، فذلك ليس بسبب أن أعضائي لا تساعدني على الخروج منه ، ولكن لأنني أعتقد أنه من الكرامة أن يخضع سقراط لقوانين المدينة .

ومعنى ذلك أن هناك عللاً أخلاقية أو غائية ، هي التي تعطينا تفسيراً معقولاً للأشياء .

المونادولوجيا والانسجام الأزلي

تعتبر نظرية المونادولوجيا المحور الأساسي في فلسفة ليبنتس ، وهي تماثل نظرية الجوهر عند القدماء والمحدثين ولقد تحددت فكرة المونادفي المقال في الميتافيزيقا ، ومن خلال الرسائل التي تبادلها مع أرنو .

والصفة الأولى التي تمتاز بها الموناد ، هي البساطة . وكل الأشياء المعطاة لنا تبدو مركبة . ولكن المركب هو مجموعة من الأجزاء البسيطة . ويجب أن يوجد البسيط ، لكي يوجد المركب .

والموناد البسيطة تكون لا ممتدة، لأن الممتدة، لن تفترض ما هو أعلى وما هو أسفل ما هو على اليمين وما هو على اليسار . كما أن الإمتداد يمثل الكثرة ، وربما الكثرة بدون وحدة . ومن هنا فهو يستنتج أن الإمتداد لا يمكن أن يكون جوهراً ، والجوهر لا يمكن أن يكون ممتداً . فالموناد ليست ذرية بالمعنى الفيزيائي ، ولكنها « نقطة ميتافيزيقية ، ليس لها محل أو أبعاد » .

ومن بين الصفات الأخرى التي تتصف بها ، أنها لا تتولد ولا تموت ، لأن البسيط لا تطرأ عليه الحياة أو الموت ، فمثل هذه الأمور الطبيعية تكون خاصة بالأشياء المركبة لا البسيطة . ونحن لا نفسر وجود الموناد إلا بعملية الخلق . وهي لانهائية العدد ، علماً بأن كل موناد ، لها خصائصها الذاتية التي لا تتشابه مع أية موناد أخرى .

والموناد قوة ، ولكي نستدل على معنى القوة ، فإننا نلجأ إلى

التجربة الباطنة ، بالقوة تشبه النفس ، أو الروح . ومن هنا فإن مذهب ليبنتس يمثل « الروحانية الكلية » .

والقوة التي تمتاز بها الموناد ، هي مجرد « جهد » ، ومن خواصها الإحساس والتروع ، وكذلك الإدراك الحسي والإدراك الذاتي .

وهناك درجات للإدراك الواضح والإدراك المبهم . ومن الإدراكات ما هو ذاتي ، وما هو غير ذاتي ويكون خاصاً بالأشياء الخارجية . ومثل هذه الإدراكات يمكن إعتبارها كمحمولات بالنسبة للموناد ، أو كصفات لها حتى أن اللّه يعلم قبلياً كل الصفات والخصائص التي تتعلق بكل موناد .

والموناد تدرك العالم كله من مكانها الميتافيزيقي . ولما كان العالم المدرك واحداً. فلا بد من انسجام بين الإدراكات المختلفة للمونادات . وهذا الانسجام الذي فرضته العناية الإلهية ، هو انسجام أزلي ، ومن الممكن حتى إدراك بعض صفات الموناد الأسمي أو اللّه ، وهذا ما يقرب المونادات بعضها من بعض .

ولا يوجد أي اتصال مباشر بين موناد وأخرى ، وكل واحدة تنمو وكأنها الوحيدة في هذا العالم. وكل الأفعال التي تؤديها ، تنبع من ذاتها الخالصة . وهو يقول عنها ، إنها كائن آلي وروحاني ، وأنه ليس لها أبواب أو نوافذ تجعلها تنفتح على العالم ، فالإدراك يتم بدون أي اتصال مع الجواهر الأخرى .

يقول ليبنتس : « الموناد مرآة حية للألوهية وللكون الذي خلقه الباري كل واحد منها صورة مصغرة للعالم وحتى للألوهية » . وتختلف درجات الكمال بحسب مراتبها ، حتى تصل إلى الكمال الإلهي .

وجدير بالذكر ، أن كل واحدة تفعل بباعث من التلقائية ، أو الحرية في حالة الكائنات العاقلة .

المكان والزمان :

إن عالم المونادات ليس وهماً أو خيالاً ، ولقد وضع ليبنتس نظرية نسبية للمكان ، تتفق مع تصوره للموناد ، فإفترض أن المكان هو مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد بعضها وبعض ، أو هو على حد تعريفه « ترتيب في المعية » ، كما أن الزمان ، « ترتيب في التتابع». إذاً، فلا وجود للمكان الواحد والمطلق، كما كان الامتداد عند ديكارت ، أو المكان المطلق عند نيوتن . إننا نجد أنفسنا في هذا العالم ، أمام علاقات مكانية كثيرة . أما فكرة المكان الموجود في أذهاننا ، فهي عبارة عن معنى مجرد يتمثله الذهن ، ولا حقيقة له في العالم الواقعي .

لقد اعترض ليبنتس على تصور نيوتن المطلق للمكان وعلى قوله بأنه عضو إلهي وذلك في الرسائل التي تبادلها مع كلارك ، من سنة ١٧١٥ حتى وفاته في سنة ١٧١٦ .

وكان كلارك يعتقد ، أن هذه العبارة التي وردت مرتين في كتاب نيوتن عن « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، ينبغي أن تفهم على سبيل التشبيه فقط .

والحق أنه ينبغي أن نترك جانباً هذه المسألة اللاهوتية عند نيوتن ، لأن تفسيره الرياضي والطبيعي كان أعمق بكثير من هذا التفسير اللاهوتي . وحين نشر أبحاثه الرياضية الأولى في سنة ١٦٦٥ ، كان همه الأول ، البحث عن الحقيقة العلمية الخالصة . أما المسائل

اللاهوتية ، فإنه لم يلتفت إليها إلا بعد أن قرأ كتاب ريتشارد بنتلي «تفنيد الإلحاد» الذي ظهر في سنة ١٦٦٢ .

وكان بنتلي يستند في هذا الكتاب إلى آراء نيوتن العلمية والطبيعية في الدفاع عن الدين . ولذلك فكر نيوتن في إضافة بعض آرائه اللاهوتية ، في الطبعة الثانية من كتاب مبادىء الرياضة . وفي كتاب البصريات كذلك ، فإن كلارك إعترض على الذين قالوا بأن نيوتن قد نقل فكرة المكان المطلق عن هنري مور وفلسفته اللاهوتية .

إن التفسير العلمي للمكان عند نيوتن ، يجعله مستقلاً عن الموضوعات الخارجية . ويقول نيوتن في الكتاب الأول من المبادىء الرياضية الذي يبحث في حركة الأجسام : إن المكان المطلق والنسبي لهما نفس الشكل ونفس العظم ، ولكنهما مختلفان في قياسهما وحسابهما . فالمكان المطلق يكون قياسه قياساً عقلياً ورياضياً ، في حين أن المكان النسبي يكون قياسه تجريبياً . ونصادف أحياناً مقياساً ثابتاً للمكان النسبي ، حين نقيسه بالنسبة إلى شيء ثابت كالأرض مثلاً . ولكن لا ينبغي في هذه الحالة أن نخلط بينه وبين المكان المطلق . فالمكان المطلق ، هو المكان في ذاته مستقلاً عن الأشياء الموجودة فيه ، بينما يتغير المكان النسبي ، وفقاً لتغير أوضاع الأجسام الموجودة فيه .

إن إعتراض ليبنتس إذاً ، على آراء نيوتن اللاهوتية ، لا يؤثر على قيمة آرائه العلمية والرياضية . وحين إعترض على أن المكان لا يبرر وجود علاقات معينة في المكان مثل فوق وتحت ، شرق وغرب ، يمين وشمال . . . إلخ وهي علاقات ناتجة عن الانسجام الأزلي بين الموناد ، فإن كلارك أجابه بأن الإرادة الإلهية قادرة على فرض هذه العلاقات بين الأشياء . . والحق ان مبدأ السبب الكافي ، كان يفسر عنده كل هذه

العلاقات المكانية والزمانية ، دون أن نلجأ إلى أي تفسير ميتافيزيقي آخر .

الصلة بين النفس والجسم :

وكما يفسر لنا الانسجام الأزلي ، العلاقات الزمانية والمكانية ، فإنه يفسر لنا أيضاً ، الصلة بين النفس والجسم . فلقد وضع اللّه نظاماً لكل موناد ، بحيث تبدو منسجمة ومتناسقة مع الأخريات . ولا يمكن أن نتصور أي تعارض بينهما لأن اللّه هو الذي فرض هذا النظام في الكون .

ولا شك أن المونادولوجيا قد حاولت أن تخضع الكثرة إلى الوحدة ، وأن تجعل المادة أو الجسم خاضعاً للنفس ، دون أي اختلاط بينهما ، ولقد تصور ديكارت أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر الجسم هو الامتداد . فكيف يمكن أن تقوم أية صلة بين الجوهرين ؟ .

لقد تصور الديكارتيون ، وعلى الأخص مالبرانش ، أنه لا يوجد أي تأثير لجسم على جسم آخر ، أو لنفس على نفس أخرى ، كما أن الجسم لا يؤثر في النفس ، والنفس لا تؤثر في الجسم . ولكن اللّه وحده هو العلة الفاعلة في الكون ، التي تحدث هذه التأثيرات في كل مناسبة .

ويقتنع ليبنتس برأي مالبرانش ويسلم بانه لا تأثير لجوهر ، على جوهر آخر . ولكن التفسير الذي يسوقه مالبرانش لا يمكن أن يكون تفسيراً علمياً . إذ تصبح القوانين العلمية مفروضة من الخارج ، ولا نستطيع استنباطها من الأشياء ذاتها . ولا بد لنا من تفسير فلسفي معقول ، يبرر لنا هذه الصلة .

ويعتقد ليبنتس، أن عالم الأجسام له قوانينه الخاصة، وهي مجرد علاقات رياضية بينها . كذلك الحال بالنسبة إلى عالم النفوس . فما هي إذاً الصلة بين هذه القوانين وتلك ؟ إنه يقول إن هناك تماثلاً بين هذه القوانين وتلك أو بين هذه الظواهر وتلك ، تماماً مثل التماثل الذي نجده بين الحركة والمعادلة الرياضية التي ترمز إليها ، أو التي نقيسها بها . وهذا التماثل ليس بالتأكيد تماثلاً محسوساً ولكنه تماثل معقول .

إن التوازن الذي يحدث بين عالمين ، عالم الأجسام وعالم النفوس والأرواح ، لا يفسره إلا الانسجام الأزلي بينهما . إنه يشبه التوزان بين ساعتين تدقان نفس الساعات في نفس الوقت . وهو يقول في بحثه الخاص باتصال الجواهر : نفرض أن ساعتين تدقان معاً في كل وقت . فإما أن واحدة تؤثر على الأخرى . أو أن شخصاً يضبطهما معاً . أو أنهما ضبطتا على هذا النحو .

ومن الممكن أن نتصور الصلة بين النفس والجسم ، يمكن أن تكون على أي نحو من الأنحاء الثلاثة المذكورة ،

والرأي الأول الذي يفترض الأثر المتبادل بينهما ، ليس رأي العلماء لكنه رأي العامة من الناس . والرأي الثاني الذي يفترض وجود خالق يحدث هذا الانسجام في كل مناسبة ، هو رأي مالبرانش . ولكنه أيضاً ، ليس تفسيراً أو تبريراً علمياً . أما الرأي الثالث الذي يقترحه ليبنتس ، فهو القول بالانسجام الأزلي ، وهو الأصح في نظره .

الله ، الموناد الأكمل والأسمى :-

إن الله في هذه الفلسفة ، هو « موناد كامل » ، أو هو الموناد الأسمى . وهو الموجود بذاته، والخالق لكل الموجودات ، وهو لامتناه

وسرمدي ، أي أزلي وأبدي . وهو عقل محض وإرادة مطلقة ، وقدرة قادرة على كل شيء وهو كما وصفه ديكارت، الموجود الكامل الذي يتصف بكل الكمالات . والعلم الإلهي السابق ، هو علم لا بالكليات وحدها ، ولكن أيضاً بكل الأفراد الموجودة والممكنة . ولقد خلق اللّه باعتباره أفضل العوالم الممكنة ، بأفضل نظام وترتيب وبأبسط الوسائل ، وتحقيقه للخيرية في الأشياء المخلوقة .

إن العالم يخضع للعقل الإلهي الذي فرض عليه الانسجام الأزلي كما أنه يخضع للإرادة الإلهية ، بوصفه العلة الفاعلة في هذا الكون ، التي تحقق الممكنات في الوجود الواقعي .

أدلة إثبات وجود اللّه : ـ

يستخدم ليبنتس ثلاثة أدلة لإثبات وجود اللّه ، وهي دليل الممكن والواجب ، والدليل الأنطولوجي ، والثالث الدليل الكوني .

أ ـ دليل الممكن والواجب : ـ

الأشياء الممكنة يكون وجودها عرضياً ، أي من الممكن وجودها أو عدم وجودها . لذلك ، فلا يمكن أن تكون موجودة بذاتها ، بل لا بد من موجد لها ، يكون وجوده ضرورياً وواجباً ولا تناقض على الإطلاق ، في أن يكون اللّه هو واجب الوجود ، والموجود بالضرورة .

ب ـ الدليل الأنطولوجي : ـ

لقد أضاف إليه ليبنتس قوله بأن الممكن منطقياً، هو الذي يكون موجوداً . ولا تناقض في فكرة اللّه ، إذا ، فلا بد وأن يكون موجوداً .

ولما كانت الموجودات الموجودة هي عبارة عن ممكنات ، فلا بد من موجود كامل يكون علة لوجودها .

جـ - الدليل الكوني : -

ومعناه أن نظام العالم وإنسجامه يشير إلى علة لوجوده ، تكون هي السبب الكافي والنهائي في سلسلة العلل . وهذا الدليل يشبه دليل أرسطو عن الحركة التي تستلزم محركاً أول ، هو العلة الغائية لها .

كل هذه الآراء تؤكد لنا أن فلسفة ليبنتس ، هي فلسفة ميتافيزيقية في المقام الأول وأنها لا تتفق مع المذاهب التجريبية الخالصة .

ولقد صدق ليبنتس حين قال : إن كل ما في العقل يأتينا من التجربة ، إلا العقل نفسه . . فالعقل يكشف عن الحقائق الأزلية والضرورية ، التي يستشفها من ذاته وتؤكدها التجربة . مثال ذلك ، فكرة الزمان والمكان ، واللامتناهي ، والقوة الخالصة والحرية . وهذه المعاني كلها ، تنطبق على الممكنات والموجودات . فلدينا فكرة إيجابية عن اللامتناهي ، سابقة على المتناهي ، والقوة تعتبر كمال (إنتلخيا) ، والحرية هي قوة الإرداة . والأفكار الميتافيزيقية ، هي مثل الأفكار الرياضية ، رموز تشير إلى الممكنات والموجودات وهي حقائق ضرورية ، واضحة ومتميزة .

ليبنتس وحركة التنوير في ألمانيا :

بدأ عصر التنوير في القرن السابع عشر الميلادي ، وانتهى في بداية القرن التاسع عشر ، وبالتحديد ، مع ظهور الحركة الرومنسية ، وظهرت هذه الحركة في إنجلترا أولاً ، ثم انتقلت منها إلى فرنسا ، ومن

فرنسا إلى ألمانيا . وكـان الغرض من التنـوير ، هـو نشر أنوار العلم والمعرفة ، وتمجيد العقل الإنساني في البحث عن الحقيقة .

وإذا كان الفلاسفة الإنجليز قد فهموا التنوير بأنه استخدام العلم التجـريبي في البحث والكشف عن قـوانـين العـالم الـطبيعي ، فـان الفلاسفة الفرنسيين ، إعتقدوا أن التنوير هو تخليص العقل الإنساني من ظلمات الجهل والخرافة . وكان ذلك يعني في نظرهم ، تنقية الدين من كل الشوائب والأباطيل ، التي يمكن أن تعوق تقدم العقل والفكر الإنساني . وكان لا بد وأن يتفق الفريقان على أمر واحد ، وهـو أن البحث الميتافيزيقي ، الذي كان يشمل بالضرورة الإلهيات ، هو وهم وضلال .

ولقـد سعى الفلاسفـة هنا وهنـاك ، إلى نقـد وتقـويض البنـاء الميتافيزيقي ، والتمهيد للعلم التجريبي والوضعي ، وأرادوا أن يكشفوا في الطبيعة الإنسانية ، وفي نور العقل الفطري والطبيعي ، عن مصدر العلم والمعرفة .

ولقد انتقلت حركة التنوير إلى ألمانيا مع ليبنتس عاشق النور الإلهي الذي رأي في نور العقل الإنساني ، قبساً من النور الإلهي ، وفي أنوار العلوم ، مـرآة تنعكس فيها أنوار العلم الإلهي . . ولقد كـان تأثـير ليبنتس قـوياً إلى الحـد الذي جعـل من الفلاسفـة الألمان ، فـلاسفة ميتافيزيقيون ، يؤكدون علم الله وقدرته ، وحكمته وعدالته .

وكان بعض العلماء والموسوعيين (الأنسيكلوبيديين) الفرنسيين، أعضاء في الأكاديمية الملكية في بروسيا ، مثل ديدوره ودالمبير . ثم تأثر الألمـان ، بحركـة التنويـر الإنجليـزيـة في مجـال الفلسفـة والأدب ،

والشعر . ولكن يعتبر ليبنتس مؤسس حركة التنوير في ألمانيا ، والذي رسم لها طريقها ، وحدد لها غايتها .

ولقد قال في كتاب العدالة الإلهية : لا شيء يمكن أن يدخل الغبطة في نفوسنا إلا تنوير الذهن ، وخضوع الإرادة له . . وأن نبحث عن النور في تلك الأشياء التي تسمو بالذهن إلى أعلى .

إن الطابع المميز والخاص الذي اتخذته حركة التنوير في ألمانيا على يدي ليبنتس سوف يبقى طوال العصر، وسوف نجده عند ممثلي هذه الحركة جميعهم. فلقد استطاع ليبنتس أن يمثل الفكر الألماني بكل قوته وصلابته في مجال البحوث النظرية . وإذا كان الإنجليز من أمثال لوك وهيوم قد هاجروا عن أرض الميتافيزيقا باعتبارها مجال الفكر الخالص ، فان الألمان من أمثال ليبنتس وفولف وكانط ، قد دافعوا عن هذه الأرض دفاع الأبطال . ولقد أراد الفلاسفة الإنجليز أن تكون الفلسفة هي الدراسة التجريبية للذهن الإنساني ، ولذلك رفضوا كل ما يمكن أن يطلق عليه إسم الميتافيزيقا . أما الألمان فلقد أرادوا إصلاح الميتافيزيقا التقليدية أو نقدها وبناء ميتافيزيقا جديدة على أساس العلم الحديث . ولم يفكروا قط في إلغاء هذا الجزء من الفلسفة الذي كانت قد ألغته فرنسا نفسها من برامج التعليم بعد الثورة ، بعد أن أطلقت على الفلسفة اسم : « تحليل الذهني الإنساني » شأنها في ذلك شأن إنجلترا ،

لقد تجلت العبقرية الألمانية في إحتفاظها بالميتافيزيقا باعتبارها الأرض الصلبة ، التي يمكن أن يقف عليها ويحول الفكر النظري وربما قد أصاب الفلاسفة الإنجليز في قولهم بأن الميتافيزيقا التقليدية كانت

أرض المشاحنات والمجادلات العديدة التي لا نهاية لها . ولكن لن يصبح هذا سبباً كافياً لكي نحرم العقل الإنساني من البحث في المجال النظري . وكما قال كانط من قوة النظر الأساسية التي يستطيع بواسطتها وحدها أن يضع أمام الإرادة الإنسانية غاية لكل جهودها من أجل هذا كان اهتمام ليبنتس بالرد على لوك ، فكتب البحوث الجديدة في الذهن الإنساني (١٧٠٣) واستطاع أن يلقي ضوءاً جديداً على كثير من المسائل الفلسفية التي أثارها هذا الفيلسوف . ولقد قدم ليبنتس هذه البحوث في صورة محاورات بين فيلاليت ممثلاً لشخصية وفلسفة لوك ، وثاوفيل ممثلاً لليبنتس . وكان الغرض الأساسي هو معرفة هل النفس كالصفحة البيضاء وكل ما هو مسطر بها إنما مصدره الحواس والتجربة ؟ أم أن فيها أفكاراً ومبادىء فطرية قد أطلق عليها المحدثون من أمثال سكاليجر[1] ، اسم البذور الأزلية الأبدية ، وكأنها أنوار حية وأضواء منيرة قد إختفت في داخلنا ولا تظهر إلا عندما تصادف الحواس الموضوعات الخارجية . وليس غريباً أن تكون هذه الأنوار وهذه الأضواء من مصدر إلهي كما يقولون ؟ فليبنتس يعتقد أن الحواس لا تعطينا الحقيقة العامة التي تتصف بالضرورة الكلية إنما تعطينا أمثلة من الحقائق الجزئية والفردية ، فالحقائق الضرورية كما نجدها في الرياضيات الخالصة بخاصة في علم الحساب والهندسة لا تخضع مبادئها للحواس ولحكمها على الرغم من أننا لا نستطيع أحياناً أن نتقن التفكير في المسائل الرياضية إلا باستخدام الحواس . فمثلاً إقليدس كان يبرهن بالعقل على كل ما نراه في التجربة وفي الصورة الحسية كذلك المنطق

(١) المفكر الفرنسي (١٥٤٠ ـ ١٦٠٩) .

والميتافيزيقا والأخلاق فكلها في نظر ليبنتس تخضع للحقائق الضرورية وللمبادىء الداخلية التي نسميها فطرية . ولكننا لا نستطيع أن نقرأ هذه المبادىء في النفس كما نقرأ كتاباً مفتوحاً . وإنما نحن نكتشفها في ذاتنا بالإنتباه كلما توفرت لنا مناسبة لذلك بواسطة معطيات الحواس . وبذلك يكون دائماً نجاح التجارب توكيداً للعقل . ومن هنا يظهر الاختلاف واضحاً بين المعرفة لدى الإنسان والمعرفة لدى الحيوان . فمعرفة الحيوان تكون من مرتبة تجريبية ، بينما الإنسان قادر على وضع القضايا الضرورية وبناء العلوم الإستدلالية. إذا العقل وحده هو الذي يضع القواعد الضرورية والروابط اللازمة بينها .

لكن إذا كان العقل هو مصدر كل معرفة ضرورية فان ليبنتس لم ينكر قيمة الحواس لأنها هي التي تقدم للعقل المناسبة التي تظهر فيها الحقيقة . ومن هنا أطلق على مذهبه في المعرفة اسم مذهب المناسبة .

هكذا اتخذت حركة التنوير في ألمانيا اتجاهاً مختلفاً عن اتجاه الحركة الإنجليزية والفرنسية أيضاً وسؤالنا الآن : هو كيف استطاع ليبنتس أن يقيم بناءاً ميتافيزيقيا جديداً على أساس العلم الحديث ؟ كانت نقطة البداية هي نقد ما كان معروفاً باسم الميتافيزيقا في الفكر الحديث ، نعني بذلك ميتافيزيقا ديكارت . إذا أراد ديكارت تأسيس الميكانيكا على الميتافيزيقا الأمر الذي كان يخالف تماماً أصول العلم وأصول الميتافيزيقا معاً . فالعلم في كل عصر وبخاصة في عصر التنوير يجب أن يكون مستقلاً تماماً عن كل معرفة أخرى . والميتافيزيقا الحقة يجب أن تبنى على أساس العلم الخالص .

إن ليبنتس كان منوراً بكل معنى الكلمة . ولقد أسس الميتافزيقا في

عصر التنوير على أنوار العلم لا على آراء السابقين من أمثال أفلاطون وأرسطو ، أو على ثمة أفكار فطرية كما كان يزعم ديكارت ، فكان المقال في الميتافيزيقا الذي كتبه سنة ١٦٨٢ ولم ينشر إلا بعد وفاته بمثابة إحياء للميتافيزيقا في عصر التنوير . فلا شيء يمكن أن يوجهنا إلى الميتافيزيقا الأصلية إلا معرفة العلم وبخاصة علم الميكانيكا[1] ، ولقد أثبت علم الديناميكا الحديث ، أن الامتداد ليس هو جوهر الأجسام كما إعتقد ديكارت ، إنما « القوة » هي هذا الجوهر الثابت الذي يفسر حركة الأجسام الفردية ومقدار هذه الحركة . والله هو الذي وهب هذه القوة للأجسام وهو الذي أوجد بينها انسجاماً أزلياً ، وهو الذي يحدث الأفكار في نفوسنا مع كل إدراك حسي لأنه « الشمس التي تضيء النفوس وهو نورها » (المقال فقرة ٢٨) وهو الخير الذي لا يصدر عنه إلا كل خير ، وهو الكامل الذي لا يصدر عنه إلا الكمال(المقال ١) .

ولم تكن الميتافيزيقا عند ليبنتس مجرد ميتافيزيقا علمية تبرر العلم وتفسره ، إنما كانت ميتافيزيقا تستهدف الوصول إلى الحقائق الأولى والضرورية بنور العقل الذي هو قبس من النور الإلهي ، وكان حريصاً على بيان حكمة الله في الكون وعلى نشر هذه الأفكار بين أبناء وطنه .

ولقد أراد ليبنتس أن ينهض بالحركة العلمية في بلاده وحتى لا يقل علماء ألمانيا قدراً وعلماً عن علماء وفلاسفة إنجلترا أو فرنسا ، فاكتشف أصول علم الدنياميكا ودارت بينه وبين كلارك مناقشات عنيفة . ولقد تبادلا رسائل عديدة حتى وفاة ليبنتس (١٧١٥ ـ ١٧١٦) حول فكرة

---

(١) لقد كانت نظرية الحركة هي قلب الميتافيزيقا عند أرسطو هي محور الميتافيزيقا عند ليبنتس .

المكان المطلق عند نيوتن وهل هو عضو إلهي كما قال نيوتن أم لا ؟

وكان تفسير كلارك للمكان المطلق بأنه أثر من آثار الأفعال الصادرة عن الكائن اللانهائي . وكان رأي ليبنتس أن المكان المطلق لا يبرر وجود علاقات معينة في المكان ولكن.كلارك أجابه بأن الإرادة الإلهية قادرة على فرض العلاقات بين الأشياء . كان المفكر الألماني يريد تبريراً عقلياً للعلم الطبيعي عند نيوتن ؟ ولكن العالم الإنجليزي لم يجد في الحقيقة هذا التبرير العقلي ورد هذه المسائل إلى الإرادة الإلهية .

أما في العلم الرياضي فلقد اكتشف ليبنتس حساب التفاضل والتكامل ونحن لا نناقش هنا هل نقل ليبنتس هذا الحساب عن بسكال أم لا . . ؟؟ ولكننا نشير إلى أن تلميذ فيجل[1] استطاع أن يؤسس على هذا الحساب الحساب المنطقي أو المنطق الرياضي . وكان ليبنتس يريد أيضاً أن يضع أصول الرياضة الكلية .

وكان من أنصار حركة التنوير في ألمانيا (تومازيوس) ونعني به كريستيان ابن يعقوب تومازيوس أستاذ ليبنتس الذي قدم تحت إشرافه رسالته عن أرسطو إلى جامعة ليبزج سنة ١٦٦٣م وكانت عن مبدأ الفردانية وكان ليبنتس صديقاً لكريستيان ولقد تبادلا رسائل هامة حول مبادىء علم الطبيعة الحديث وميتافيزيقا أرسطو . وكان من رأى توماسيوس كريستان، أن التنوير لا يقتصر على البحث في الميتافيزيبقا إنما يجب أن تظهر آثاره على الفرد والمجتمع، . ومن ألمع الشخصيات الفلسفية التي برزت في هذه الحركة في ألمانيا كريستيان فولف[2] . ولقد

(١) أستاذ الرياضيات الذي درس معه ليبنتس في جامعة يينا (١٦٢٥ ـ ١٦٩٩) .
(٢) ١٦٧٩ ـ ١٧٥٤ Chrstian wolff .

تأثر فولف بشخصية ليبنتس أكثر مما تأثر بفلسفته رغم ما أذاعه تلميذه بلفنجر(١) من وصفه لهذه الفلسفة بأنها فلسفة ليبنتس ـ فولف .

وجدير بالذكر أن فولف قد جعل الميتافيزيقا في قمة البناء الفلسفي وهي تمثل في نظره الفلسفة النظرية بكل معنى الكلمة وتشمل في مباحثها ومراصدها الأنطولوجيا أو دراسة الوجود والكونيات العامة ، ثم علم النفس العقلي واللاهوت الطبيعي . أما المنطق فهو أساس كل تفكير عقلي ولقد بنى منطقه العقلي على قانون الهوية وعدم التناقض والعلة الكافية . كما أطلق فولف على المنطق اسم الفلسفة العقلية .

لقد اتخذت الفلسفة الألمانية صورتها العقلية المنسقة في مذهب ليبنتس العقلي الذي أراد أن تتقدم العلوم العقلية خطوة بخطوة مع التجريبية ، وأن تتقدم المبادىء القبلية الأولية ، المبادىء التجريبية البعدية . ولقد سادت فلسفة فولف في الجامعات الألمانية وأصبح لها أنصار أوفياء من أمثال بلفنجر ومارتن كنوتزن(٢) أستاذ كانط وجوتشير وباومجارتن(٣) ، وكان كتاب هذا الأخير في الميتافيزيقا (١٧٣٩)(٤) هو الكتاب المقرر على جميع الجامعات الألمانية . كما كان باومجارتن أيضاً هو أول من كتب في ألمانيا مؤلفاً عن عالم الجمال(٥) . ولقد درس كانط وتأثر بهذين الكتابين .

---

(١) ١٦٦٣ ـ ١٧٥٠ C, B. Bilifinger .

(٢) ١٧١٣ ـ ١٧٥١ Martin Knutzen .

(٣) (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) Alex Baumggarten . (١٧٠٠ ـ ١٧٦٦).Y gettsched .

(٤) Metaphysica .

(٥) Aesthatica .

وبجانب هذه الحركة الفلسفية التي تحركت لها ألمانيا كلها ، كانت هناك حركة علمية خالصة نهضت بالعلوم الرياضية نهضة عظيمـة . وكان من أشهر علمائها الذين أثروا على هذا العصر وعلى مفكري هذا العصر كروزيوس(١) وكستنر(٢)، ولقد استشهد كانط بـأبحاثهـا في المحاولة من أجل إدخال تصور المقدار السلبي في الفلسفة (١٦٦٣) . كما أن كروزيوس أراد تأسيس المنطق على العلاقة المنطقية التي افترضها بين الأساس والنتيجة وهو أول من رفض الدليل الأنطولوجي لاثبات وجود الله على أساس أن الوجـود لا يمكن أن موضـوعاً لـلاستدلال العقلي(٣) المباشر أو غير المباشر ، وكان كروزيوس يحاول أن يبين الفرق بين المنهج الفلسفي ومنهج الرياضيات . فـالمنهج الفلسفي هـو منهج تحليلي غرضه تحليل التصورات ، أما الرياضيـات فهي تخضع لمنهـج التأليف وتعتمد على قوة الحس في بناء الأشكال(٤) .

وبجانب هؤلاء الرياضيين نـذكر هنـريش لمبرت(٥) . فقـد كان مثلهم من أنصـار المنهج الـرياضي المنـطقي . ولقـد اشتهـر بكتـابـة « الأورغانون الجديد »(٦) الذي حاول فيه أن يوفق بين العناصر القبلية والبعدية في معرفة الحقيقة . وتوصل إلى القول بأن صورة المعرفة هي

(١) ١٧١٢ - ١٧٧٥ Acrusius وكان يحاول تطبيق المنهج الهندسي في الفلسفة .
(٢) ١٧١٩ - ١٨٠٠ Abaraham kastner وكان أستاذاً للعلوم الرياضية في كونجسبزج .
(٣) لقد وافق كانط على هذا الرأي .
(٤) هذه الصلة تجدها عند كانط في الحاشية المتعالية .
(٥) Johann Heinrich lambert (1728 – 1777) .
(٦) من مؤلفاته : Arichitek Tonik 1777 – Neues. Oraganon. 1794

الصورة التي يفرضها الذهن على مادة المعرفة التي تـأتينا عن طـريق الإدراك الحسي كما أكد أنه ليس من الممكن أن نشتق مضمون التجربة من صورتها ولا أن نستمد صورة المعرفة من مادتها. وكان لمبرت يعتمد في تفسيره للمعرفة الإنسانية على دراسته للكون وحركاته . ففي « رسائله الكوزمولوجية » ١٧٦١ تصور الكون باعتباره مجموعات من النظم التي يدور بعضها حول بعض بحيث يكون أكبرها أكثرها قرباً من المركز .

هل من الممكن أن تلتف مبادىء المعرفة حول مبدأ واحد ؟ هذا ما كان يأمل لمبرت في البحث عنه ، ولكنه لم يوفق إلى إكتشافه .

أما إيبينوس[1] فقد توصل إلى إكتشافـات جديـدة في الكهربـاء والمغناطيسية أثرت على العالم الفرنسي كولوم[2] ، وتأثر بهـا كانط في تفسيره للعلم الحديث[3] . وكما ناقش كانط آراء لمبرت وأيبينوس وأولر في بحوثه الأولى السابقة على النقد ، ناقش أيضاً آراء تيتنز[4] الذي كان أكثر جرأة في نقده لمذهب فولت في ذلك الوقت . وكان هذا المفكر يميل إلى الدراسات النفسية وإلى تحليل طبيعة العقل الإنساني . وتبادل كانط معه ـ وكذلك مع لمبرت ـ رسائل عديدة ما زالت مرجعاً هاماً في المرحلة قبل النقدية .

ومن أهم المؤلفـات التي ظهرت في ذلـك العصر مؤلفات تيتنـز

(١) فيزيائي الماني Aepinus (Franz Hoch) 1724 – 1802 .

(٢) Coulomb 1436 – 1806 .

(٣) قرأ كانط أيضاً بحوث العلماء السويسريين مثل أولير Euler 1707 – 1783 وخاصة بحثه الذي نشرته أكاديمية العلوم ببرلين سنة ١٧٤٨ . ملاحظات عن المكان والزمان .

(٤) Tetens 1736 – 1805 ..

« بحوث فلسفية في الطبيعة الإنسانية ونموها » وهو من أعظم المؤلفات التي كتبت في هذا العصر . ولن نغالي في القول حين نقول إنها تفوق مؤلفات بركلي وهيوم عمقاً وأصالة من حيث أنها ليست مجرد وصف وتصنيف لظواهر الحياة النفسية الفردية ، إنما هي تضع أصول نظرية عامة في « الفكر الموضوعي »(١) . إذ لا يكفي أن نلاحظ الذهن ونراقبه وهو يجمع التجارب ابتداء من الإحساسات ليكون الأفكار الحسية الأولى ، إنما يجب أن نلاحظ هذا الذهن وهو يحلق في الأجواء العالية ، وعندما يشكل المعرفة وينسق الحقائق في صورة علوم فهنا تتجلى طاقته الهائلة ، وقدرته على التفكير ، التي تمثلت بصورة فائقة في تأسيس الهندسة والطبيعة والفلك . أن تيتنز اهتم أولاً بمبدأ له تنسيق المعرفة العقلية تنسيقاً كلياً ؟ ومن هنا يمكن أن ننظر إلى نظريته في المعرفة باعتبارها تخطيطاً لظاهريات الروح . ويرى كاسيرر أن تيتنز قد أدخل أفكاراً ، جديدة في دراسته لقوى النفس (ملكات النفس) ؟ وأهمها فكرة الإضافة ، فالإحساس يشير إلى إضافة الذات إلى الموضوع ، بينما العاطفة تشير إلى إضافة ذاتية ، أي إضافة الذات إلى ذاتها وكل إضافة ذاتية ليست لهذا الغرض إضافة عرضية ، إنما هي تحمل في ذاتها قانونها الخاص ومشروعيتها إذا فالعاطفة تكون عالماً لذاته ، عالماً صغيراً وعلى الفن أن يكشف عنه ، عن تجليه وتوسعه .

ولا بد وأن نذكر من بين أعلام حركة التنوير في ألمانيا الفلاسفة الذين اهتموا بالجوانب الفنية . ومن أشهرهم وأوسعهم صيتاً

---

(١) يذكر تيتنز أن بيكون ولوك وكونديلاك وهيوم قد أخفقوا جميعاً في البحث عن قواعد الفكر الأساسية ، ولقد أهملوا دراسة المعرفة في سبيل البحث عن المعرفة الحسية .

لسنج[١] ، ومندلزون[٢] الذي قال عنه كانط : لم تعط للجميع موهبة الكتابة بطريقة محكمة قوية وأنيقة في نفس الوقت مثل موسى مندلزون[٣] .

كان لسنج نجماً ساطعاً من نجوم حركة التنوير . أراد أن يوفق في فلسفته وبخاصة في نظرياته في علم الجمال بين مجال الفكر ومجال العمل ، بين الفكرة النظرية وواقع الحياة . ولقد بلغ هذا التأليف عنده درجة الوضوح في الفكرة والنبل في العمل . وتجلت أصالة لسنج في ربط التصورات بمصادرها الحية وفي تنسيقها لا بالنسبة إلى صوريتها ، بل بالنسبة إلى مضمونها العيني والعياني . واشتهر هذا المفكر اللامع بكتابة في الشعر والفن « لاوقون » Laokoon ولكنه رفض أن يلقب الشاعر لأنه اعتقد أنه ليست عنده القوة الساحرة الأصلية التي يخلق بها الشاعر الصور ويتخيلها ، ثم يهيئها ويهبها وجودها وحياتها الخاصة . إن هذا الخلق الفني لم يقدر عليه غير هوميروس وشكسبير ولكن إذا كان لسنج لم يوهب هذه القوة لسنج الساحرة فانه وهب فكراً ساحراً انسحرت به أوروبا كلها .

وكان مندلزون من أخلص المدافعين عن أصالة لسنج . وعندما اتهمه ياقوبي[٤] بأنه متأثر باسبينوزا ووحدة الوجود[٥] تصدى للدفاع

---

(١) lessing 1729 – 1784 .

(٢) Moses mendelssohn 129 – 1786

(٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا ص ٥٠ .

(٤) Yacobi 1343 – 1819 كان من المعارضين لفلسفة التنوير ومن دعاة الكشف الباطن .

(٥) Pan The Jsumusstreit.

عنه وطلب من كانط كتابة مقال للدفاع عن الاتجاه العقلي في فلسفة لسنج [١] .

ويرى مندلزون أن فلسفة التنوير تستمد مبادئها من ليبنتس لا من إسبينوزا لأن فلسفة ليبنتس تعبر تعبيراً كاملاً عن العقل . وهو يميز في « رسائله عن الإحساسات » بين مجال الحس ومجال العقل ، في الفن . الجمال العقلي هو كمال وتكامل التصورات بعضها ومع بعض ، وله دلالة ميتافيزيقية ، ومن هنا كان اختلافه عن الجمال الحسي .

وجدير بالذكر أن كانط إعترض على فكرة أساسية من أفكار مندلزون وهي قوله بأن العقل إذا ضل في التأملات النظرية فمن الممكن أن يبحث عن إتجاهه الصحيح في حكم العقل السليم أو الذهن الإنساني البسيط [٢] ، ذلك لأن كانط يعتقد أن العقل الناقد وحده هو القادر على تصحيح الأحكام وتوجيه العقل في أفكاره وتأملاته .

ظل الفكر الألماني بعيداً عن التاريخ حتى جاء هردر [٣] ، فأعطى لفلسفة التنوير وجهة تاريخية جديدة . فالنمو الطبيعي للإنسان لا يتم إلا في خلال التاريخ ، وما التاريخ إلا التقدم المستمر للمجتمع الإنساني ، ولقد إعتقد روسو أن المجتمع أفسد الطبيعة الإنسانية ،

---

(١) لم يهتم كانط أولاً بطلب مندلزون. ولكنه إضطر إلى كتابة هذا المقال دفاعاً عن حركة التنوير وعن لسنج تحت طلب بيستر رئيس تحرير مجلة الرين الشهرية . وهذا المقال هو : ماذا يعني التوجيه في الفكر ؟ .

(٢) مندلزون . دروس الصباح ، ذكره كانط في مقاله ماذا يعني التوجيه في الفكر ؟ ت . ف فران ١٩٥٩ ص ٧٥ .

(٣) Herder 1744 – 1803 من أشهر مؤلفاته : فلسفة التاريخ من أجل تهذيب الإنسانية ـ ١٧٨٤ .

ولكن هردر يبين أن التاريخ يبدأ مع وجـود المجتمع . وكـل مجتمع إنساني وكل شعب له تاريخه الخاص المستمد من ظروفه الطبيعية . ولقد أثبت هردر أن التاريخ يلغي فكرة الذاتية لأنه خلق وتجدد مستمر ، والتاريخ لا يخضع للتعريفات لأن كل أمة وكل عصر من عصور تاريخها يحمل في أعماقه صفاته الخاصة التي يعجز المقـال عن التعبير عنهـا . فالمقال لا يعطينا في الواقع غير ظل للحقيقة والمؤرخ يجب أن يضيف إليها الوصف الحي للحياة الإنسانية .

إن هردر لا يريد الوصف التحليلي للتاريخ ، ولكنه يـريد بنـاء صورة عينية له صورة مؤلفة من مختلف الشعوب والعصور والبلدان . لكن هل يستطيع الفيلسوف أن يرى بعينيه ويشعر بقلبه بفكرة حقيقة التاريخ الحي ، لكل فيلسوف ولكل مؤرخ ميزانه الخاص الذي ربما يتجاوز به تاريخ عصره ولكنه لا يمكن أن يتجاوز به تاريخ الإنسانية كلها . .

٩ ـ نهر الحكمة

أ ـ من أرسطو إلى ليبنتس :

الفلسفة ـ الحديثة ـ نهر يجري بين شاطئين ، شاطىء العلم من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى . وكان اهتمام الفلاسفة الألمان بالعلم كبير إلى الحد الذي جعل ليبنتس يؤسس العلوم ، فوضع أصول علم الديناميكا لتفسير حركة الأجسام في الطبيعة ، كما إكتشف حساب التفاضل والتكامل ، في نفس الوقت الذي إكتشفه نيوتن في إنجلترا ، وبسكـال في فرنسـا . وكان ليبنتس أيضـاً ، شـديـد الحـرص عـلى الميتافيزيقا، قاد سفينتها إلى الشاطىء، ورد عنها سهام النقد والتجريح .

ولا شك أنه إذا كان ديكارت قد أرسى قواعد الفكر الفلسفي في فرنسا فإن ليبنتس هو الذي أرساها في ألمانيا. ومن أهم قواعد الفكر الألماني ، أن العلم هو نقطة البداية ، والميتافيزيقا هي الغاية ، وذلك على عكس الفكر الديكارتي الذي يجعل من الفلسفة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق.

ولقد رأينا كيف أن ليبنتس قد ارتقى بالميتافيزيقا إلى أسمى درجة من الإلهيات ، وأنه قد حول التصوف الألماني إلى فلسفة عقلية تقوم على أساس مبدأ التناقض ، ومبدأ العلة الكافية . ومن الممكن أن نقول ، أن نهر الحكمة يمتد من أرسطو إلى ليبنتس ، من خلال فكرتي الجوهر والعلية . ولكن ليبنتس قد جعل من الجوهر أو المونادة ، جوهراً متحركاً بذاته ، بفعل القوة الذاتية . أما عن العلية ، فهو يحددها بالعلة الكافية ، التي بدونها لا يكون الشيء موجوداً ، ويكفي وجودها لوجود الشيء . ونحن لا نستطيع أن نفترض علة أولى ، تنتهي إليها سلسلة العلل كما فعل أرسطو ، لأننا بحساب التفاضل والتكامل ، يمكن أن تمتد هذه السلسلة إلى ما لانهاية .

كما أنه يعتقد أن الغاية من الوجود ، هي تحقيق الخير ، وإن الله لا يصدر عنه إلا الخير . ومن الملاحظ ، أن ديكارت كان لا يفسح مجالاً للعلة الغائية في فلسفته، إذ جعل الحركة آلية في الكون ، وصفة من صفات الإمتداد .

وجدير بالذكر أن ليبنتس كان يعطي الصدارة للعقل وأنه قد جعل من العقل الإنساني صورة من العقل الإلهي بحيث أنه جعل من قانون التناقض والعلة الكافية مبدأين للعقل الإلهي ، فلا يصدر عنه ما يتنافى مع التناقض ، أو ما يلغي العلة الكافية في الوجود .

ولقد أشرنا كيف أن الميتافيزيقا عنده ، كانت تمجيداً للحكمة الإلهية ، وأن هذه الحكمة قد تجلت في خلق المونادة ، أو الجواهر المفردة البسيطة ، وفي فرض الإنسجام الأزلي بينها . وكان علم الديناميكا ينسجم مع هذه الميتافيزيقا ، كما كانت بدورها إنعكاساً للإلهيات.

لقد أصبح الوجود ، وجوداً نورانياً ، فاللّه نور ، والعقل الإنساني قبس من النور الإلهي ، وكل موناد مرآة تعكس أضواء العالم كله . وكل هذه الأنوار تتلألأ في إنسجام بديع . ولم تعد المادة معتمة ثقيلة كما كانت عند القدماء ، أو إمتداداً هندسياً كما يظن ديكارت ، إنما أصبحت قوة متحركة تعبر عن قدرة الخالق في المخلوقات. وآية الحكمة الإلهية أن يكون اللامتناهي في الصغر ، صورة من اللامتناهي في الكبر ، كما جعلت العناية الإلهية من هذا العالم ، أفضل العوالم الممكنة .

ولقد وضع ليبنتس نموذجاً للعلم الكلي ، هو العلم الرياضي ، وبالتدقيق ، حساب التفاضل والتكامل ، فكل شيء في الوجود يجري وفقاً لهذا الحساب . وإذا كان ديكارت قد حاول أن يبحث عن « منهج » فلسفي عام ، يكون على نمط الرياضة الكلية ويمكن تطبيقه في كافة العلوم فان الفيلسوف الألماني ليبنتس تراءت له الرياضة الكلية «كلغة» أو « شفرة » للوجود . ووضع لغة رمزية جديدة ، تتألف من حروف أبجدية ، ولكنها أبجدية « الكم » . فكل حرف يشير إلى معنى ، وحساب هذه الحروف يكون حساباً كمياً وفقاً للمعاني الكيفية ، ومن الممكن رد أفكارنا إلى عملية تأليف بين هذه الحروف والرموز .

وهو يعتقد أنه لما كانت الكلمات تتركب من حروف ، فكذلك

أفكارنا تتركب من الأبجدية . وإذا أشرنا إلى كل فكرة أولية بحرف من الحروف ، بحيث تكون هذه الإشارة ثابتة لا تتغير ، فإننا نستطيع أن نؤلف لغة علمية عالمية ، تمثل جميع التركيبات الممكنة لهذه الحروف ، وجميع المحمولات الممكنة بالنسبة لأي موضوع ، وقد لا تكون هذه التركيبات صادقة دائماً ، ولكننا نستطيع أن نكتشف صدقها بالرجوع إلى الواقع .

والحقيقة الرياضية الحسابية ، هي نموذج الحقيقة الضرورية ، وفي مجال الميتافيزيقا ، نكتشف هذه الحقائق الضرورية مثل وجود الجوهر الفرد البسيط الفعال أو الموناد ، الذي يمكن أن يكون لامتناهياً في الصغر ، أو لا متناهياً في الكبر (الموناد الأكبر أو اللّه) .

ونحن لا نجد فيلسوفاً تصور الجوهر على هذا النحو من الفردية والبساطة والفاعلية فكل جوهر منغلق على ذاته ، وكل شعاع يستمد وجوده ونوره من النور الأصلي ، وهو مستقل بذاته ، ثم ينعكس على مرايا الوجود ، ليعود مرة أخرى ، إلى النور الأصلي .

وهكذا يبدو الوجود رائعاً ومدهشاً ، نوراً وخيراً في هذه الفلسفة الإلهية ، التي قامت على أساس صلب ومتين من العلم الرياضي (حساب التفاضل والتكامل) والعلم الطبيعي (علم الديناميكا) .

إن الإنسجام الأزلي ، لا يعرف سره ، إلا الموجود الأعظم ـ اللّه ـ اللامتناهي في الكبر، وبذلك يصبح العلم الإنساني محدوداً. ولقد أفسحت هذه الفلسفة مجالاً لحساب الاحتمالات ، بادخال فكرة الإمكان ، بجانب الضرورة والواقع . فالإحتمال هو بمحض تعريفه عكس الضرورة وهو يشير إلى الممكن والعرض .

وفكرة الممكن تشير إلى معنى منطقي ومعنى ميتافيزيقي ، فضلاً عن معناها الرياضي والحسابي ، فالممكن المنطقي ، هو ما تخلو فكرته من التناقض ، والممكن الميتافيـزيقي هو مـا يخلو من الضرورة ، أما الممكن الرياضي ، فهو يقع بين الواحد والصفر ، وتقـديره (نصف $\frac{1}{2}$) وكان قد اتطلع على حساب الاحتمالات عنـد فيرمـا ، وبسكال وهــويجـتز .

ويخضع العالم الطبيعي والأرضي ، للاحتمالات ، فقوانين الطبيعة تخضع للإحتــمالات وكذلـك الفعل الأخـلاقي الحر . إنـه في الذهن الإلهي ، فعـل ممكن وليس فعلاً ضروريـاً . ويجب أن نشـير ، بـأن حساب الاحتمالات يصـل إلى نتائج صحيحة ، ومعنى ذلـك ، أن الممكنات تخضع أيضاً لحساب رياضي دقيق .

ونستطيع أن نوجز النتائج الميتافيزيقية والعلمية التي إنتهى إليها ، في فلسفتــه عـلى النحــو الآتي .

الجواهر والظواهر : -

إعتقد الفيلسوف الألمـاني ، أن الجوهـر وحدة مستقلة بـذاتها ، منغلقة على ذاتها ، كما أنه أكد على مبدأ هام ، وهو عدم تأثـير أي جوهر على جوهر آخر تأثيراً مباشراً ، فحتى الجسم لا يؤثر مباشرة على النفس ، ولا النفس على الجسم ، ولكن إذا تساءلنا كيف يمكن تفسير الوجود ، والعلاقة التي تقوم بين الموجودات ، إذا كان كل جوهر « لا نوافذ ولا أبواب له » كما يقول ؟

إنه يرى أنه لكل جوهر « ظواهر » ، وأن هذه الظواهر هي التي يؤثر بعضها في بعض ، بفضل الانسجام الأزلي في الوجود . ولا بد

وأن نؤكد هنا على أهمية تصور الجواهر أو المونادا أو الشيء في ذاته ، والأعراض أو الظواهر التي تصدر عنه وإذا كانت الجواهر لا يؤثر بعضها في بعض ، فما قيمة القول بوجودها ؟

إنها في نظره ، بوصفها « قوة » وفاعلية ، تفسر لنا الحركة في الكون ، التي هي ليست حركة آلية ، ولكنها حركة ديناميكية ذاتية .

وهكذا ، يكون قد أفسح مجالاً للظواهر في تفسير حركة الموجودات .

المكان والحركة : ـ

يذكر الفيلسوف الألماني فولف ، أن ليبنتس قد قرأ ديكارت ، عسى أن يجد عنده الأصول الميتافيزيقية العلم الميكانيكا ولكنه وجد أنه أخفق في وضع مفهوم ميتافيزيقي سليم للمكان والحركة ، وأنه إختلف معه في المجال العلمي والميتافيزيقي معاً ، وإعترض على نظريته في طبيعة الأجسام . وذلك لأن الامتداد الذهني الرياضي ، الذي جعله ديكارت جوهراً مقوماً للأجسام والأعيان ، لا يفسر لنا مبدأ فرديتها ، إذ ليس في الجوهر الممتد ما يميز الأجسام بعضها عن بعض ، فالامتداد هو كالنسيج الواحد ، الذي لا نرى فيه فواصل أو أجزاء. وبعبارة أخرى ، أنه يقول بجوهر مادي واحد ، فكيف نفسر كثرة الجواهر وتعددها في الأجسام ، كل جوهر يجب أن يتقوم بذاته ، لا بجوهر عام ، يكون هو الإمتداد .

كذلك ، فان ديكارت لا يفسر لنا ظاهرتين طبيعيتين للأجسام ، الأولى هي توقف الأجسام عن الحركة ، توقفاً طبيعياً ، وهو ما يسميه علماء الطبيعة ، بالقصور الذاتي. والثانية هي مقاومة الجسم المتحرك

للأجسام الأخرى . وبالتالي ، فإن ديكارت لا يستطيع أمام مجموعة من الأجسام المتحركة أن يميز بين الجسم المتحرك بذاته ، والجسم الذي يتحرك بفاعلية الأجسام الأخرى .

وقد يقول الفيلسوف الفرنسي ، إن الحركة صفة ملازمة للامتداد ، وإنها خاصية كل جسم ممتد ، ولكنه بذلك ، يلغي العلة الغائية من علم الطبيعة (الميكانيكا) والوجود .

وقد يتساءل البعض : ما قيمة العلة الغائية في فلسفة تجعل الميتافيزيقا أساساً للعلوم ، ومن علم الطبيعة ، جذعاً فروعه الطب والميكانيكا والأخلاق ؟

إن البحث عن علة غائية للوجود ، يجعل ليبنتس قريباً من أفلاطون (الخير الأسمى) وأرسطو (المحرك الأول) بعيداً كل البعد عن ديكارت وفلسفته . فإذا ألغينا العلة الغائية ، فإنما نلغي بذلك ، العناية أو الحكمة الإلهية من الكون .

الحركة تصدر عن القوة الطبيعية في الأجسام ، فهي العلة الفاعلة لها ، وبالمفهوم الميتافيزيقي ، هي جوهر الأجسام ، أو هي صورته وكماله الأول (الأنتليخيا)[1] .

والمكان إذا ليس جوهراً ممتداً ، كما يظن ديكارت ولكنه مجموعة

---

(١) لقد توسع ليبنتس في شرح معنى القوة في أبحاثه التي نشرها في مجلة « أعمال العلماء » في ليبزج ، سنة ١٦٨٦ ، وفي « جريدة العلماء » سنة ١٦٩١ ، وفي بحث له عن النظام الجديد للطبيعة وإتصال الجواهر سنة ١٦٩٥ ، وفي الرد على ملاحظات بييل سنة ١٧٠٢ .

العلاقات الخارجية ، التي تربط المونادا بعضها وبعض ، أو هو على تعريفه « ترتيب في المعية » ، أي في وجود الأشياء معاً .

الزمان : -

أما الزمان ، فلم يكن يشكل مشكلة في ذلك الوقت ، فهو مقياس الحركة ، كما يقول أرسطو ، وهو « ترتيب في التتابع »[1] والانتقال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل ، إننا حقاً في حاجة إلى مفهوم الزمان لقياس الحركة ، ولكن ، هل نحن في حاجة إلى الزمان لقياس الشعور ؟ هذا السؤال الذي كان يجب أن يطرحه الفلاسفة .

ب - نيوتن :

إعتراضات قوية على فلسفة ليبنتس : -

لقد كان من الممكن أن تظل فلسفة ليبنتس هي السائدة في الفكر الألماني ، خاصة وأنه قد حول النظرة الصوفية الألمانية ، إلى فلسفة عقلية ، كما أنه قد جعل من هذه الفلسفة الألمانية الحديثة ، فلسفة تقوم على أساس العلم الطبيعي والرياضي على السواء .

ولكن ظهور نظرية الجاذبية الكونية مع نيوتن وإنتشارها ، قد جعل من فلسفة ليبنتس ، فلسفة لا تواكب العلم الحديث . وكان نيوتن يقول بالمكان المطلق ، المستقل عن طبيعة الأجسام وجوهرها (ديكارت) . وكان تفسيره الرياضي والطبيعي للكون ، يجعل من المكان حقيقة مطلقة . ونحن نقرأ في باب التعريفات والمسلمات ، الذي ورد في الكتاب الأول « المبادىء الرياضية » لينوتن (١٦٨٥) .

---

(١) نعني تتابع الظواهر والأحداث .

والذي أفرده لدراسة « حركة الأجسام » إن المكان المطلق ذو طبيعة خاصة مستقلة ولا تربطه أية علاقة بالموضوعات الخارجية أما المكان النسبي ، فهو المكان المحسوس المرتبط بالأجسام الموجودة فيه . وهو يقول ، إن المكان المطلق ، والمكان النسبي ، لهما نفس الشكل ونفس العظم ، ولكنهما مختلفان في قياسهما وحسابهما ، فالمكان المطلق نقيسه قياساً عقلياً ورياضياً ، في حين أن المكان النسبي حين نقيسه بالنسبة إلى شيء ثابت كالأرض مثلاً . وفي هذه الحالة أيضاً ، يجب أن نميز ونفرق بينهما، إذ أن المكان المطلق لا يتغير ، وهو « المكان في ذاته » ، بينما يتغير المكان النسبي ، وفقاً لتغير أوضاع الأجسام الموجودة فيه .

هذه هي إذا ، نظرية نيوتن في المكان التي تقدم بفضلها العلم الطبيعي وازدهر وكانت هذه النظرية ، نظرية رياضية ، لا تقبل الجدل والمناقشة ، كما أن تلك النظرية الرياضية كانت أساساً للعلم الطبيعي .

وفي سنة ١٦٦٢ ، كان ريتشارد بنتلي ، قد نشر في إنجلترا كتابه عن « تفنيد الالحاد»، وكان يستند فيه إلى آراء نيوتن العلمية الطبيعية ، دفاعاً عن الدين . لذلك ، فكر نيوتن في إضافة بعض آرائه الاهوتية في الطبعة الثانية من كتاب « المبادىء الرياضية » في القسم الخاص بالبصريات . ويقول نيوتن ، إن « المكان والزمان عضوان إلهيان» وهو يعني بذلك ، المكان المطلق ، والزمان المطلق ، ولقد وردت هذه العبارة مرتين على لسان نيوتن .

ويظن بعض مؤرخي الفلسفة ، أن فكرة المكان المطلق ، كانت في الأصل ، فكرة ميتافيزيقية ولاهوتية في ذهن نيوتن ، وأنه أخذها عن هنري مور في فلسفته اللاهوتية، التي كانت رائعة في القرن السابع

عشر ، والتي تأثر فيها بالأفلاطونية ، المحدثة ، ويذهب ماكس جامر في كتابه عن « تصورات المكان » (١٩٥٤) إلى أن النظرية اللاهوتية عند نيوتن ، هي أصل التصور الرياضي والعلمي للمكان عنده .

والحق أنه لا ينبغي لنا أن نتصور أن إله نيوتن يتصف بالجسمية ، لأنه يقول صراحة : ليست لدينا فكرة عن الطريقة التي يدرك بها الاله الحكيم في هذا العالم . إنه ولا شك منزه عن الجسمية ، ولا نستطيع رؤيته أو سماعه أو لمسه ، ولا يمكن أن نتمثله كما نتمثل أي جسم ، ومع ذلك ، فنحن نقول على سبيل الاستعارة أن اللّٰه يرى يتكلم .

إن المفهوم الديني الذي عرفه نيوتن من التوراة عن الألوهيـة ، واللّٰه الذي كلم موسى وخاطبه فوق الجبل من الوادي المقدس طوى ، والذي ترمز السحابة إلى حضوره ، والحاضر في كل مكـان ، وعلى الـدوام ، جعلنا لا نشك لحـظة في حقيقة المكـان المـطلق والـزمـان المطلق ، وأنهما عضوان إلهيان .

ها هو العلم الطبيعي الجديد عند نيوتن ، يستند إلى اللاهوت ، ولم يعد هناك مجال أو مبرر لفلسفة ليبنتس . فهل تختفي هذه الفلسفة من الوجود ، وهل تنقشع أمام العلم الجديد ، كما تنقشع السحابة من السماء ؟

حاول ليبنتس أن يدافع مرة أخيرة عن آرائه ، من خلال الرسائل التي تبادلها مع كلارك ، العالم الإنجليزي الذي دافع عن نظرية نيوتن في المكان المطلق ، من عام ١٧١٥ ، وحتى وفاته في سنة ١٧١٦ . ومن الممكن أن نـوجز اعـتراض ليبنتس على نقـطتين أسـاسيتين إحـداهما علمية ، والثانية ميتافيزيقية .

أما عن الإعتراض العلمي فقد كان على المكان المطلق ، فهو أنه في نظره يؤدي حتماً إلى القول بالخلاء ، ولكن كلارك أجابه بأن مبدأ القصور الذاتي ، والجاذبية الكونية عند نيوتن ، لا يفترضان علمياً ، في مثل هذا الخلاء .

والاعتراض الميتافيزيقي ، كان على القول بأن المكان المطلق والزمان المطلق ، عضوان إلهيان ، ولقد أجابه كلارك ، بأن هذا التشبيه لا يتنافى مع اللاهوت .

وهكذا وجد كانط نفسه حائراً بين التفسير الميتافيزيقي العقلي للمكان عند ليبنتس والتفسير العلمي للمكان عند نيوتن ، أي أنه وجد نفسه بين نظريتين متناقضتين عن المكان ، المكان المطلق من ناحية ، والنسبي من ناحية أخرى ، ومع ذلك ، فكل نظرية كان لها ما يبررها في مجال العلم والفلسفة ، منذ بداية الفكر الفلسفي وحتى العصر الحديث .

فإذا كانت نظرية الحركة هي محور العلم الطبيعي والفلسفة الأولى عند أرسطو ، فانها كنت عند هيرقليطس وبرمنيدس محور تفكيرهم . ولقد قدم زينون الأيلي حججه الشهيرة في إبطال الحركة وتصور المكان والزمان ، كوحدتين بسيطتين ، أنطولوجيتين ، لا تقبلان القسمة أو التجزئة .

وإذا كانت الحركة تستلزم بطبيعتها قسمة المكان والزمان ، فإنها في هذا الوجود الواحد ، يجب أن تكون باطلة . وبذلك يرد للوجود سكونه ، ويمنع عنه التغير والكثرة .

ولقد أوضح بروشار ، في كتابه عن « الدراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » (باريس ١٩٦٢) ، أن حجج زينون ليست مجرد

مغالطات منطقية كما يظن عادة ، ولكنها تقوم على مناقضات تشابه مناقضات العقل عند كنت .

إن تفكير زينون في المكان والحركة تفكير ميتافيزيقي مطلق ، فالموجودات ، وجودها مطلق ومكانها مطلق ، وزمانها مطلق وكان يفترض أن المكان والزمان ، إذا إنقسما ، فانهما ينقسمان إلى ما لانهاية .

ولا شك أن الاعتراض الذي يمكن أن يوجه إلى زينون ، هو أن المكان والزمان لا ينقسمان انقساماً طبيعياً ، بل رياضياً أي ينقسمان بالقوة لا بالفعل[1] .

وهكذا يمتد نهر الحكمة الخالد ، من العصر القديم إلى العصر الحديث .

جـ - هيوم : -

العلم والفلسفة ، كلاهما يبحث عن العلل . العلم يكشف العلل القريبة ، ويستخدم المناهج التجريبية ، التي أشار إليها فرنسيس بيكون وجون ستيوات ميل . أما الفلسفة ، فهي تسعى وراء العلل البعيدة ، علة وجود الأشياء ، والعلة الغائية لها .

وكان أرسطو يتصور العالم قديماً ، ويدون علة موجودة وخالقة له ، ولكنه وضع له علة صورية وغائية ، هي المحرك الأول الذي لا يتحرك .

---

(١) إن الحجج الأربعة في إبطال الحركة ، تعبر عن مناقضة . فهو يفترض أن المكان يتركب من أجزاء تنقسم إلى ما لا نهاية أو من أجزاء لا تتجزأ . والعرض الأول ينفيه بحجتين متماثلتين ، هما حجة القسمة الثنائية ، وحجة أخيلس والسلحفاة . كما أنه ينفي العرض الثاني ، بحجتي السهم والملعب .

وفي العصور الوسطى ، ثار نقاش حول العلل الفاعلة في الكون ، وردها البعض إلى علة فاعلة واحدة في الكون ، هي اللّٰه ثم جاء العصر الحديث ، ووجد الفلاسفة أنفسهم أمام مهمة شاقة هي التوفيق ثم بين النظريات المختلفة للعلية في مختلف العصور، وعلى أساس من العلم الحديث وكما لاحظنا ، وجدنا ديكارت يلغي العلة الغائية ، بينما يجعلها ليبنتس أساساً لفلسفته . هذا ، بينما اهتم الفلاسفة الإنجليز بالعلل الفاعلة في العالم الطبيعي ، والتي يمكن إرجاعها بصورة أو بأخرى ، إلى العلل المادية .

وتساءل هيوم : هل يمكن أن تكون العلية فكرة ، يفرضها العقل بالضرورة على الأشياء

إن الفلسفة منذ وجدت ، كانت تبحث عن علة طبيعة لوجود الأشياء ، أو عن أصل مادي لها (الطبيعيون الأوائل) ، ثم أخذت تبحث عن علة فاعلة لحركتها الآلية والطبيعية وتوصلت إلى الكشف عن العلل الصورية ، التي تحدد أشكال وصور الموجودات (أفلاطون والمثل) وجعل أرسطو ، العلة الغائية ، على رأس العلل كلها . ولا شك أن كل مبحث ميتافيزيقي يستند إلى العلية ، بل كان لا معنى لها بدون العلية .

ولقدّ وجد هيوم أن تقويض البناء الميتافيزيقي ، يكون بإلغاء الضرورة العقلية من فكرة العلية فاذا انتفت الضرورة من علاقة العلة بالمعلول ، أصبحت البحوث الميتافيزيقية بلا جدوى أو فائدة . فعالم الميتافيزيقا هو عالم العقل والضرورة ، وهو غير عالم الحس والتجربة . فكيف يمكن أن يصل العقل إلى شاطىء الميتافيزيقا ، إذا كانت لا توجد « ضرورة » تدفعه إلى ذلك ؟

وكان من الطبيعي أن يسير هيوم ، في طريق العلم التجريبي ، وأن يتجه نحو العالم المحسوس وأن يجعل من التجربة الحسية ، مصدراً للمعرفة . أنه نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة المدرسة الإنجليزية ، بيكون وهوبز لوك .

التجربة هي مصدر العلم : -

تلك هي إجابة جميع الفلاسفة الإنجليز عن السؤال الفلسفي الهام : ما هو مصدر المعرفة أو ما هو مصدر العلم ؟

إنه من الممكن أن يفرض العقل، أفكاره وتصوراته ومقولاته على الأشياء ، ولكنه يفرضها على نحو « صوري » ، كما يقول أرسطو . ولا نستطيع اليوم أن نسلم ، بأن هذه الصورية تكشف لنا عن حقيقة العلم الحديث . فلا بد من البدء من منطق العلم ذاته ونعني بذلك ، التجربة ، فالتجربة هي مصدر العلم ، كما يجب أن يقف العلم الإنساني عند حدود التجربة .

و« النقد » هو هذا الاتجاه الفلسفي الذي يضع حدوداً للعقل الإنساني ، وبعبارة أخرى هو الذي يجعل من حدود التجربة ، حدوداً للعقل الإنساني ، ويقول لويس ويهل (١٨٩٧ - ١٩٢٣) في كتابه النقد الفلسفي ودلالته ، أن كانط ليس هو أكبر ممثل للمذهب النقدي في الفلسفة . ونفهم من ذلك ، أن هيوم هو أكبر ممثل . لهذا المذهب .

يقول كانط في كتاب « المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » : أعترف صراحة ، بأن تنبيه ديفد هيوم ، أيقظني أولاً من سباتي الدوغماطيقي من سنين مضت، ووجه بحوثي في الفلسفة النظرية، وجهة جديدة تماماً . ومعنى ذلك ، أنه قد وجد في نقد هيوم ، تنبيهاً يدعو المفكرين

والفلاسفة ، إلى الكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها . وهو يرى أن تصورات العقل ليست في حقيقة الأمر ، صادرة عن طبيعة العقل وحده ، بل هي تصورات يستخلصها العقل من التجربة . ومن هنا كانت فلسفة هيوم ، فلسفة نقدية شكاكة ، بمعنى أنه يشك من أن العقل وحده هو مصدر تصوراته العقلية .

١٠ ـ هل يمكن أن تصير الميتافيزيقا علماً ؟

إن مهمة النقد هي التمييز بين الأفكار أو تصورات العقل النظري الخالص ، والمقولات أو تصورات الذهن الخالص بوصفهما معرفتين مختلفتين تماماً في نوعيهما وأصلهما وإستعمالهما . ومن غير هذا التمييز سوف تكون الميتافيزيقا مستحيلة على الإطلاق. أو على أكثر تقدير لن تكون غير محاولة غير سليمة تشبه محاولة لمام الورق الذي يريد أن يصنع من قطع وقصاصات الورق قصراً ، من غير أن يعرف إذا كانت تفيد في الاستعمال أو ذاك .

والحق أن العقل وحده هو الذي يستطيع أن يميز بين التصورات والأفكار وهذه هي مهمته الأولى . ومعنى ذلك أن النقد ينقلنا إلى دائرة العقل ذاته ، ويطالب العقل بأن يحكم على طبيعة أفكاره وبذلك يجد حلاً شافياً ومرضياً للمسائل العالية المتعلقة بالعقل النظري الخالص .

والعقل في حكمه على ذاته يكون عنيفاً في رد مزاعمه ، فبحكم أنه لا فائدة من إستعمال أفكاره في التجربة ، وأنه من الممكن حتى أن نستغني عنها . بل أن محاولة تطبيقها على التجربة تؤدي بنا إلى الوهم والخداع المتعالي . فيظن العقل أن الأفكار المبثوثة في طبيعته لها وجود خارجي ، وينسب إلى الأشياء في ذاتها ما يتعلق بذاته خاصة ، لكن

من اللامعقول أن نأمل في معرفة أي شيء أكثر مما تقدمه التجربة الممكنة عنه ، أي أننا لا نأمل في معرفة الأشياء في ذاتها بعيداً عن ظواهر التجربة . وهذا ما يبعدنا عن الشك في قدرة العقل ويساعدنا في وضع حدود لاستعماله الخاص . ويؤكد كانط أن العقل الإنساني يعرف أن له حدوداً وليست له نهايات ، ويسلم بأنه لابد وأن يكون هناك بالتأكيد شيء ما موجود خارج عنه لكن لا قدرة له على إدراكه . إن الظواهر عند كانط تفرض الشيء في ذاته ، وتعلن عن وجوده سواء إستطعنا أن نعرفه بطريقة أدق ، أو لم نستطع.

يقول جارودي : لقد كان كانط فيلسوف التمزق والتناقض . وهذا سر عظمته وسبب تفكيره المحدود . ولقد إستمد نقده للميتافيزيقا الدوغماطيقية من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية . ولكنه إحتفظ في الميتافزيقيا بهذا التضارب بين الفكر القديم والفكر الحديث . فهو يرفض الميتافيزيقا التقليدية ولكنه في الوقت نفسه يقيم ميتافيزيقا جديدة على أساس مسلمات العقل العملي . ويرفض مادية لوك وهولباخ ولكنه في الوقت نفسه يحتفظ بشبح الشيء في ذاته دليلاً على وجود المادة . ولقد كان لنين يرى أن هذا التضارب المشبوه هو الطابع الذاتي للفلسفة الكنطية .

ولا بد وأن نشير إلى أن الفلسفة النقدية هي نوع من المثالية التي تفرض الإنسان على الوجود أي الظواهر ، وتحد الإنسان بهذه الظواهر . يقول كانط : إن كلمة متعال عندي لا تشير أبداً إلى العلاقة بين معرفتنا والأشياء ، بل إلى علاقة المعرفة بملكة المعرفة . ولذلك فهو يفضل أن يطلق على مثاليته اسم المثالية النقدية . إن مثاليته ليست مثالية

متعالية كما يزعم «جارف» في نقده لنقد العقل الخالص، فهذه التسمية غير صحيحة.

يقول كانط « إن الأبراج العالية التي تحيط بها في العادة رياح كثيرة . ورجال الميتافزيقا الذين يشبهون هذه الأبراج لا يناسبني مكانهم . إن مكاني هو على أرض التجربة الخصبة ، وكلمة متعال لا تشير إلى ما يتجاوز حدود كل تجربة ، ولكنها تشير حقاً إلى كل ما يسبقها قبلياً بحيث يجعل المعرفة التجريبية ممكنة . والمبدأ الأساسي في مثالية كانط هو أن كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن المجرد أو من العقل النظري الخالص ليست إلا وهماً لأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة .

هكذا تكون مثالية كانط مثالية صورية أو نقدية ، تحدد التصورات القبلية وتجعلها قاصرة على التجربة وحدها . وعلى هذا الأساس كان نقده لكل ميتافيزيقا تقليدية .

أ ـ نقد الميتافيزيقا : ـ

يعتقد كانط أنه لا يوجد كتاب واحد من الميتافيزيقا يمكن أن نقول عنه هذه الميتافيزيقا ، أو هذا كتاب من الميتافيزيقا يبين الغرض الأساسي من هذا العلم وهو معرفة الكائن الأسمى والعالم الآخر مبرهناً عليهما بمبادىء العقل النظري الخالص . إن الميتافيزيقا الحاضرة يناقض بعضها البعض ولذلك فقد قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علماً مصدقاً به على الدوام . وكان الغرض من كتابه نقد العقل النظري الخالص هو « إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضروري حتماً أن يتوقفوا مؤقتاً عن أداء عملهم ويعدوا كل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن . . . » .

ولقد كانت الميتافيزيقا التقليدية تنقسم إلى ثلاثة أقسام وخاصة عند فولف : علم النفس العقلي وعلم الكون العقلي واللاهوت العقلي .

ولقد وجه كانط نقده إلى هذه الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقا . وجدير بالذكر أن نقده كان يقوم على البحث على فكرة العقل أو مبادىء العقل في كل علم من هذه العلوم . ثم الحكم على العقل بعدم تجاوز حدود التجربة بهذه الأفكار ، وإلا وقع في الخداع الميتافيزيقي .

نقد علم النفس العقلي : -

يبحث علم النفس العقلي في جوهر الذات . ويبدو أننا نمسك بهذا العنصر الجوهري في شعورنا بنفسنا (في الذات المفكرة) ويقينا في العيان المباشر . فانا من حيث أني كائن مفكر أكون موضوعاً للحس الباطن وأسمى نفساً . ومن حيث أني موضوع للحواس الظاهرة أسمى جسماً . إذا فالأنا يشير إلى موضوع علم النفس الذي يمكن أن يسمى علم النفس العقلي عندما أريد أن أعرف الأنا كما يتمثله الفكر على نحو مستقل تماماً عن التجربة . والأنا أفكر هو النص الوحيد الذي يستمد منه علم النفس العقلي كل علمه .

والفكر يصل إلى الأنا أفكر عن عن طريق الاستدلال الحملي . فالعقل النظري يطلب منا أن نجد لهذه الذات نفسها التي أصبحت بالضرورة محمولاً جديداً ذاتاً يرتبط بها وهكذا إلى ما لا نهاية أو على الأقل بقدر ما يمكننا .

« والنتيجة أنه لا ينبغي أن نعتبر أي شيء من الأشياء التي نتوصل إليها ذاتها أخيرة ، إذ لا يمكن أن نتصور أبداً الجوهري نفسه بواسطة

الذهن مهما كان عمق بصيرته ، وحتى لو كانت الطبيعة كلها متكشفة أمامه . إن طبيعة الذهن النوعية تقوم على التفكير الاستدلالي بواسطة التصورات وبالتالي بواسطة المحمولات وحدها التي يجب أن تفتقر بالتالي دائماً إلى الذات المطلقة . ومن ثم فان كل الخواص الواقعية التي نعرف بها الأجسام ليست إلا أعراضاً » .

والحق أن جميع محمولات الحس الباطن تعود على الأنا بوصفه ذاتاً. ولكن لا يجب أن ننخدع بهذه الذات ، لأنها نفسها يمكن أن تصبح محمولاً لذات أخرى . فهو علاقة الظواهر الباطنة بذاتها غير المعلومة .

وعلى أساس الأنا بإعتباره وحدة التجارب الممكنة للشعور وقع علم النفس العقلي في أربع مغالطات : الأولى أن النفس جوهر والثانية أنها جوهر بسيط ، والثالثة أنه واحد بالعدد والرابعة أنه يتصل بالموضوعات الممكنة في المكان .

والجوهر الذي نتكلم عنه باعتباره موضوعاً للحس الباطن يعطينا تصور اللامادية ، وكجوهر بسيط تصور البقاء وعدم الفساد . ووحدة الجوهر تعطينا تصور الشخصية وإجتماع التصورات الثلاثة يعطينا تصور الروحية . وبذلك يكون تمثل الجوهر المفكر كمبدأ للحياة في المادة أي كنفس .

ومن الخطأ في نظر كانط أن ننظر إلى علم النفس العقلي على أنه من علوم العقل النظري الخالص الذي يتعلق بدراسة طبيعة الكائن المفكر أي الأنا . وذلك لأن الأنا تمثل أو تصور خالي من المضمون أي هو صورة فارغة لا تنطبق على أي شيء في الواقع .

إن الأنا أو هذا الشيء المفكر لا يمثل شيئاً أكثر من هذه الذات المتعالية للأفكار والمجهولة تماماً منا . إن ديكارت حين يفكر يدرك ذاته كجوهر مفكر . ولكن كانط ينفي تماماً وجود مثل هذا الجوهر المفكر . ويقول كانط إنه لا يمكن أن يكون عندي أي تمثل للكائن المفكر في أية تجربة خارجية لكن فقط في الشعور بذاتي أنا وعندما أسقط هذا الشعور على كائنات أخرى فانني أتمثلها كذوات مفكرة . ولكن هذه القضية أنا أفكر ستظل قضية إشكالية لأنه ليس عندي أي إدراك حسي بوجود هذا الأنا .

المغالطة الأولى :

إن ما أتمثله كذات مطلقة لاحكامي ولا يمكن أن يستخدم كتعين لشيء آخر هو الجوهر . ومن حيث أني كائن مفكر ، فأنا الذات المطلقة لكل أحكامي الممكنة . وهذا التمثل الذاتي لا يمكن أن يكون محمولاً على شيء آخر . إذا بوصفي كائناً مفكراً (كنفس) أنا أكون جوهراً .

ولقد بين كانط أن مقولة الجوهر لا تشير إلى أي شيء في ذاته إنما هي مجرد حامل لأعراض مختلفة . وبهذا المعنى فقط يمكن أن يظن كل واحد منا أنه جوهر وأن أفكاره هي مجرد أعراض لوجوده وتعينات لحالته .

والحق أن القول بالجوهر هنا هو مجرد استدلال وليس موضوعاً لأية تجربة . إن الذات التي يتكلم عنها علماء النفس العقليون هي مجرد ذات منطقية وخارج هذه الدلالة المنطقية للأنا ليس لنا أن نحتفظ بهذه القضية : النفس جوهر بشرط أن تكون كلمة الجوهر مجرد فكرة لا تشير إلى شيء في الواقع . وبعبارة أخرى ، نحن نسمي جوهرا هذا الأنا

المفكر (النفس) بوصفه الذات التي ينتهي إليها تفكيرنا والتي لا يمكن أبداً أن نتمثلها كمحمول على شيء آخر .

وإذا كنا نريد إذا أن نستدل من تصور النفس بوصفها جواهراً على بقائها ودوامها ، فان نتيجة هذا الاستدلال لا تنطبق على النفس إلا بالنظر إلى التجربة الممكنة ، ولا تنطبق عليها من حيث هي شيء في ذاته خارج عن كل تجربة ممكنة .

إن الشرط الذاتي لكل تجاربنا الممكنة هو الحياة وبالتالي فلا يمكن أن نستنتج إلا دوام النفس في الحياة لأن موت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس موضوع التجربة إن لم يثبت لنا العكس ، وهذا هو بالضبط موضوع سؤالنا هنا، وحينئذٍ فلا يمكن إثبات دوام النفس إلا بالنظر إلى حياة الإنسان (وأرجو إعفائي من ذكر الدليل) لا بالنظر إلى الزمان الذي يعقب الموت .

المغالطة الثانية : -

الشيء الذي لا يكون فعله نتيجة لعدة قوى يكون بسيطاً والنفس أو الأنا المفكر هو شيء من هذا الجنس . إذا فهو بسيط .

وهذه هي أكبر مغالطة في نظر كانط . فالجوهر المركب يكون جمعاً مركباً من عدة أشياء أو أفعال . ولنفرض أن هذا الجوهر يفكر ، فان كل جزء منه سوف يحتوي على جزء من التفكير . ولكن هذا الكلام متناقض فلا بد إذا وأن يكون الجوهر بسيطاً .

إن كانط قد بين في علمية إستنباط المقولات أن الذات المفكرة هي المبدأ الأول الذي نستنبطها منه . وهذا المبدأ واحد . إنما من المستحيل

أن نشتق من التجربة هذه الوحدة الضرورية للذات كشرط لإمكان كل تفكير. ويعتقد كانط أن بساطة الذات لا تستنتج من القضية أنا أفكر ولكنها متضمنة حقاً في كل تفكير. ولكن بساطة تمثل الذات ليست بذلك المعرفة ببساطة للذات، نفسها. فأنا بكلمة الأنا أتصور دائماً الوحدة المطلقة للذات، ولكنها مجرد وحدة منطقية لا أعرف بها البساطة الواقعية للذات.

وربما يعتقد البعض أن بساطة النفس دليل على اختلافها عن المادة، ولكننا أيضاً لا نعرف المادة في ذاتها للكلام عنها والحكم عليها إنما نعرف فقط ظواهر هذه المادة. كذلك فالسؤال الخاص بمعرفة هل النفس تختلف عن المادة لا معنى له هنا. لكن من الممكن أن نجد عند كانط نفسه ثمة تفرقة بين الذات والجسم، بين النفس والمادة. فالشعور يدرك بالحس الباطن في الزمان، والمادة أو الأشياء المادية تدرك بالحواس الظاهرة في المكان.

المغالطة الثالثة: -

الذي له وعي بهويته في الأزمنة المختلفة يكون شخصاً. والنفس لها هذا الوعي فهي شخصية. ومعنى ذلك أن النفس التي أراد إليها وحدة تمثلاتي هي واحدة بالعدد. إن هوية الذات تتجلى في الشعور الخاص والوعي بالذات. لأن الآخر لا يستطيع أن يدرك هويتي من الخارج. ولكن هوية الشعور بذاتي هي في الأوقات المختلفة الشرط الصوري لأفكاري ولترابطها ولا تثبت الهوية العددية لذاتي (أن تكون واحدة بالعدد). إنها مجرد هوية منطقية للأنا. والشخصية تفترض وحدة الذات وبقاءها أي جوهريتها (كل ذلك بالمعنى المنطقي الصرف).

ومن الممكن أن نحتفظ بفكرة الشخصية كما نحتفظ بفكرة الجوهر

كفكرة ضرورية وكافية في الإستعمال المنطقي للعقل . ولكن لا يمكن أن نتوهم أنها تشير إلى شيء في ذاته أو في الواقع .

المغالطة الرابعة : -

في مثالية العلاقة بين الذات والعالم الخارجي .

إذ كانت إدراكاتنا الحسية الخارجية لا تطابق فحسب ، بل ينبغي أن تطابق ثمة شيء خارجي ، فذلك لا يمكن إثباته بإرتباط الأشياء في ذاتها بالنظر إلى التجربة وما ندركه في الخارج ندركه في المكان وبذلك يكون المكان مع جميع الأشياء التي يحتويها دليلاً على الحقيقة الموضوعية لظواهر الحس الباطن وعلى إرتباطها الحقيقي . هذا في نظر كانط دليل على الحقيقة الواقعية للنفس (كموضوع للحس الباطن) . وأنا أشعر بواسطة التجربة الظاهرة بواقعية الأجسام في المكان ، كما أشعر بواسطة التجربة الباطنة بوجود نفس في الزمان . ولكن لا أعرف النفس بوصفها موضوعاً للحس الباطن إلا بواسطة الظواهر الخارجية التي تكون حالة من حالات النفس الباطنة في حين أن ماهيتها تكون غير معلومة لنا .

والمثالية ليست الفلسفة التي تنكر موضوعات الحواس الظاهرة ، ولكنها الفلسفة التي لا تسلم بمعرفة وإدراك هذه الأشياء إدراكاً حسياً مباشراً ، لأننا لا نتأكد من واقعيتها عن طريق أية تجربة ممكنة ، ولكن المثالية المتعالية هي التي تعترف بوجود ظواهر للأشياء تدرك كتمثلات للذات لا كأشياء في ذاتها . وهي تسلم بوجود الأشياء الخارجية تماماً كما تسلم بوجود ذاتي . إنها إذا في الوقت ذاته « واقعية تجريبية » لأنها تسلم بواقعية المادة كظاهرة أي كواقعية تدرك مباشرة بالحواس .

وأخيراً نستطيع أن نقول إن النفس تدرك ذاتها كوحدة لا مشروطة للعلاقة أي كجوهر ، وكوحدة لا مشروطة للكيف أي بسيطة وكوحدة لا مشروطة للكثرة في الزمان أي كذات واحدة بالعدد وأخيراً كوحدة لا مشروطة للوحدة في المكان . إن النفس هنا هي الصورة المنطقية لوحدة المعرفة الإنسانية .

نقد علم الكون العقلي : ـ

هذا العلم يقوم على فكرة عقلية هي فكرة الكون أو العالم كوحدة للظواهر كلها وهذه الفكرة كما يقول كانط هي من نتاج العقل النظري الخالص في استعماله المفارق أو المالي . وهي من بين أفكاره أحقها بالذكر وأكثرها تأثيراً وفاعلية في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوغماطيقي ، وإقناعها بهذا العمل الشاق ونعني به نقد العقل .

وهذه الفكرة تسمى الفكرة الكوزمولوجية (الكونية) لأنها لا تستمد موضوعها إلا من العالم المحسوس ، ولا تستلزم أية فكرة أخرى غير التي يكون موضوعها موضوعاً حسياً . وهذه الفكرة تقوم على الإستدلال الشرطي (المتصل) بمعنى أنها تتوسع في علاقة المشروط بالشرط سواء كانت رياضية أو ديناميكية إلى حد لا تصل إليه التجربة أبداً . وبالتالي فهي فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة في أية تجربة .

وعلم الكون النظري يقوم أساساً على أربعة متناقضات أو على أربعة أصناف من الأحكام الجدلية للعقل النظري الخالص . وبوصفها جدلية تؤكد هذه الأحكام وجود مبادىء متناقضة لكل واحد منها ، وذلك بحسب مبادىء العقل الموهمة جداً . ولا يمكن لأي فن

ميتافيزيقي مهما بلغت دقة تفصيلاته أن يمنع هذا الشقاق ، إنما يمنعه هذا الفن الذي يلزم الفيلسوف بأن يـرتد إلى المصـادر الأولى للعقل النظري الخالص . وهذه المناقضة ليست من نسيج الخيـال ، ولكنها تقوم أساساً على طبيعة العقل الإنساني . ومن ثم فلا مناص منها ولا نهاية لها .

ويجب أن نميز باديء ذي بدء بين نوعين من الأفكار الكونية تلك التي تتعلق بالعالم وتلك التي تتعلق بالطبيعة . أما العالم فهو المجموع الرياضي لكافة الظواهر ، وجملة تأليفها بالجمع أو بالقسمة . وإذا نظرنا إلى العالم من حيث هو كل ديناميكي فاننا نطلق عليه إسم الطبيعة . وشرط حدوث الأشياء في الطبيعة هو العلة . وكذلك نميز بين تصورات العالم والتصورات العالية للطبيعة .

والسؤال الذي نضعه الآن هو : ما هي القضايا التي يخضع فيها العقل للمناقضة ؟ ما هي أسبابها ؟ وهل يمكن أن يجد العقل حلاً لهذه المناقضة ؟

والفرق بين المناقضة العقلية وكل سفسطة عقلية هـو أن الأولى ضرورية في العقل وليست مجرد مسألة عرضية . وينتج عنهـا صراع العقل مع ذاته صراعاً عنيفاً لا يمكن أن نتجنبه .

والجدل العقلي عند كانط يشبه إلى حد كبير جدل زينـون الإيلي الـذي يقوم عـلى متناقضـات . فمثلاً المكـان ينقسم إلى ما لا نهايـة أو لا ينقسم، أو أن المكان يتركب من أجزاء تنقسم إلى ما لا نهاية (حجة القسمة الثنائية وحجة أخيلس والسلحفاة) أو يتركب من أجزاء لا تتجزأ (حجة السهم وحجة الملعب) .

وكل مناقضة في علم الكون العقلي تتألف من قضية ، ومن قضية

مناقضة والمناقضات الأربعة هي :

١ ـ العـالم له بـداية من حيث الـزمان ونهايـة من حيث المكان (قضية) والعالم لامتناه من حيث الزمان والمكان (قضية مناقضة) .

٢ ـ كل ما في العالم يتألف من البسيط (قضية) ولا شيء بسيط إنما الكل مركب (قضية مناقضة) .

٣ ـ توجد في العالم علل حاصلة بفعل الحرية (قضية) ولا توجد حرية ، العالم بكله طبيعة (قضية مناقضة) .

٤ ـ يوجد كائن ضروري في سلسلة علل العالم (قضية) ، ولا شيء ضروري في هذه السلسلة إنما كل ما فيها ممكن (قضية مناقضة) .

إن كل قضية ونقيضها تقومان على أدلة واضحة لامعة لا يمكن للعقل أن يرفضها أبداً ، لأن العقل ينشق على نفسه وهو الموقف الذي يهلل له المرتاب فرحاً ، ولكنه يثير التفكير والقلق في نفس الفيلسوف الناقد .

والنقد عند كانط يكشف لنا هذا الجدل الذي يستتر في كل فلسفة دوغماطيقية ، ويحذرنا من الخداع الجدلي في هـذه الفلسفات . وهـو إختبار حاسم يبين لنا الخطأ المستتر في فروض العقل . إذ لا يمكن أن تكون القضيتان المتناقضتان كاذبتين إلا إذا كان التصور الذي ترتكزان عليه هو نفسه متناقضاً . فمثلاً هاتان القضيتان : الدائرة المربعة مستديرة والدائرة المربعة ليست مستديرة كاذبتان معاً ، إذ من الخطأ أن نقول ـ بالنسبة إلى القضية الأولى ـ إن الدائرة مستديرة لأنها مربعة ، بل ومن الخطأ أن نقول إنها ليست مستديرة لأنها مربعة ، وكذلك من الخطأ أيضاً نقول إنها ليست مستديرة أي أن لها زوايا لأنها دائرة،

والعـلاقة المنـطقية التي نكشفـ بهـا عن استحالـة تصور مـا هي أن القضيتين اللتين نفرضهما حسب هذا التصور كاذبتان على السواء ، وبالتالي فلما كنا لا نستطيع أن نتصور قضية ثالثة وسطى بين القضيتين السالفتين ، فـلا شيء على الإطـلاق يمكن أن يكون مـوضوعـاً لهذا التصور .

وعندما ننقل هذا المثل الريـاضي إلى العالم فإننا نقـول إن جميع تصوراتنا تنطبق على ظواهر العالم في الزمان والمكان . أما الأشياء في ذاتها ، فأنا أجهل كل شيء عنها . ولا يمكن أن أقول عن الشيء الذي أتصوره في مكان أو زمان أنه موجود في ذاته خارجاً عن فكري .

المناقضة الأولى : -

هل العالم متناه في الزمان والمكان أو هو لامتناه ؟ هذه المناقضة تقوم على تصور المقدار بالنسبة إلى العالم . والحق أننا لا نجد في أية تجربة ما يدل على أن العالم متناه أو لامتناه في الزمان أو المكان ؟ أي ليست عندنا آية تجربة عن المكان اللامتناهي أو عن زمان تستمر مدته إلى ما لانهاية ؟ ولا عن تحديد نهاية العالم بمكان أو زمان خاليين . فهذه التصورات ليست إلا مجرد أفكار فلا يوجد مقدار يتعين في ذاته مستقلاً عن كل تجربة ، لأنه مجرد جهة للتمثل .

المناقضة الثانية :

هـل الجـوهـر ينقسم إلى مـا لانهايـة أم هـو بسيط غـير قـابـل للقسمة ؟ . . . الحق أن المناقضة تختص بقسمة الظواهر بإعتبارها مجرد تمثلات لا توجد أجزاؤها إلا في التمثل أو في التجربة الممكنة . ومن الخطأ أن نقول أن الأجسام في ذاتها تتألف من أجزاء لا متناهية العدد أو

من عدد متناه من الأجزاء البسيطة . فنحن لانعرف الأجسام إلا من الظواهر والتجربة فقط .

وكأن كانط بهذه المناقضة يعيد إلينا مناقضة زينون في قسمة المكان إلى ما لانهاية . إنه بالفعل لا ينقسم وإن كان ينقسم بالقوة وفي الذهن . كذلك فكل ما يمكن أن نقوله عن قسمة المادة هو مجرد تمثلات الذهن ولا يشير إلى المادة في ذاتها .

ومن الممكن أن نرد هذه المناقضة إلى مسألة أخرى هي مسألة وجود الوحدات (المونادات) التي كان يقول بها ليبنتس ،. . . فالوحدة بسيطة للقسمة ومن الممكن أن تكون نظريته صحيحة إذا كنا نعرف الأشياء في ذاتها . أما إذا قلنا إن العالم يتكون من مادة قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية . فهذا كلام لا نجد ما يؤكده في الحاسية المتعالية .

المناقضة الثالثة :ـ

هل توجد ضرورة حتمية في العالم أم توجد ثمة حرية بجانب الضرورة ؟

إذا كنا ننظر إلى موضوعات العالم المحسوس باعتبارها أشياء في ذاتها وإلى قوانين الطبيعة باعتبارها قوانين الأشياء في ذاتها فلا مفر هنا من التناقض . كذلك إذا تمثلنا الذات التي تتصف بالحرية كما نتمثل الموضوعات الأخرى في العالم ، أو على العكس تمثلنا الموضوعات كما نتمثل الذات فاننا نقع أيضاً في تناقض . لأننا نستطيع عندئذٍ أن نثبت وننفي في الوقت نفسه وبالتدقيق نفس الشيء عن نفس الموضوع وبنفس المعنى . ولكن إذا كنا ننسب ضرورة الطبيعة إلى الظواهر والحرية إلى الأشياء في ذاتها فلا تناقض هنا .

إن قانون العلية ينطبق على الطبيعة بصورة حتمية . والحق أن هذه الضرورة ، الطبيعية هي الشرط الذي تتعين به العلل الفاعلة . وإذا كانت الحرية على العكس هي خاصية لعلة العلل فلا بد وأن تكون الملكة القادرة على أحداث المعلول تلقائياً . لذلك فلا يمكن أن ننسب الحرية إلى المادة في فعلها المستمر الذي تملأ به المكان . كذلك فنحن لا نستطيع أن ننسب الحرية إلى أية كائنات عاقلة أخرى (غير الإنسان) .

وكانط يلجأ إلى تجربة الواجب لتأكيد الحرية الإنسانية. فالواجب يعبر عن حرية الإرادة الإنسانية ، لأنه الشيء الذي لم يحدث بعد .

يقول كانط: أستطيع أن أقول الآن بلا تناقض أن كل أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر (موجودة في تجربة ما) ، أما نفس الأفعال هي بالنسبة إلى الكائن العاقل ، وبالنسبة إلى الملكية التي تفعل بمقتضى العقل النظري الخالص أفعالاً حرة . فما هو حقاً الشرط الذي تستلزمه ضرورة الطبيعة ؟

لا شيء أكثر من قابلية كل حادثة في العالم المحسوس بأن تتعين بقوانين ثابتة ، علماً بأن الشيء في ذاته وهو أساساً يظل مجهولاً ولسنا في حاجة إلى معرفة أكثر من ذلك لتفسير ضرورة الطبيعة بل ليس في مقدورنا أن نعرف أكثر من ذلك. وبناء على ذلك فالحرية لا تقف حجر عثرة أمام القانون الطبيعي للظواهر الذي لا يعوق من جانبه الحرية في الاستعمال العملي للعقل .

والحرية هي القدرة على المبادأة في الفعل وهذا الفعل يدخل بدوره في سلسلة الظواهر ، أي الفعل الحر يكون بالنسبة إلى العلية العقلية بداية أولى وبالنسبة إلى الظواهر بداية متتالية . وهكذا نستطيع أن ننظر

بلا تناقض إلى الفعل بوصفه حراً من ناحية وبوصفه خاضعاً لضرورة الطبيعة من ناحية أخرى .

إن رأي كانط في الحرية الإنسانية كما يقدمه لنا على هذا النحو يعتبر في نظرنا نقطة الضعف في فلسفته كلها. وإذا كانت هناك ضرورة لنقد النقد فذلك لأنه لم يقدم لنا نظرية في الحرية الإنسانية تتلائم مع فلسفته المتعالية . والاعتراض الأول الذي يمكن أن نوجهه إلى كانط هو أنه قد تعرض للكلام عن الحرية في مناقضات العقل من ناحية وفي نقد علم الكون النظري من ناحية أخرى . وكان من الأحق مناقشة فكرة الحرية في علم النفس العقلي لا في علم الكون . فالحرية هي أولاً الخاصية الأساسية للطبيعة الإنسانية ، وثانياً فان مسألة الاختلاف بين الحرية بأفعالها الحرة وقوانين الطبيعة الضرورية ليست في الحقيقة مشكلة الحرية الأساسية . وربما لا نجد مجالاً لهذه المسألة إلا في فلسفة إسبينوزا التي تجعل الإنسان يخضع لضرورة الوجود ووحدته لكن مشكلة الحرية الأساسية لم تكن في تاريخ الفكر الإنساني إلا بالنسبة إلى الإنسان : هل هو حر أو ليس حراً ؟ بغض النظر عن الحتمية الطبيعية للعالم الذي يحيط به ، وثانياً كيف يمكن أن نوفق بين الحرية الإنسانية والعلم الإلهي السابق. ونجد فعلاً أعمق الدراسات حول هذه المسائل عند أقطاب الحرية من أمثال برجسون وجول لكوييه ، وهي دراسات نفسية وميتافيزيقية ولاهوتية.

المناقضة الرابعة : -

هل يخضع العالم لعلة أولى أو لكائن ضروري إطلاقاً ، أو أنه لا يخضع إلا لسلسلة العلل الضرورية ؟

وهذه المناقضة يمكن حلها بنفس الطريقة التي كان بها حل

المناقضات السابقة وهي أن ما ينطبق على عالم الظواهر لا ينطبق على الأشياء في ذاتها . فمن ناحية لا وجود في العالم المحسوس لعلة ضرورية على الإطلاق ، لأن العلية هي مجرد تصور يفرضه الذهن على الظواهر ؛ ومن جهة أخرى يكون العالم مرتبطاً بكائن ضروري كعلة له (ولكنها علة من جنس مختلف وبحسب قانون آخر) . حقاً إن عدم الاتفاق بين هاتين القضيتين يقوم على سوء فهم منا، حين نطبق على الأشياء في ذاتها ما يصدق فقط على الظواهر وحدها ، وعلى العموم حين نخلط هذين الشيئين في تصور واحد .

إن الحكم بأن الظواهر تخضع لعلل ضرورية ممكن لأننا لا نستطيع أن نتمثل ترتيباً آخر لهذه الظواهر التجريبية . والقول بوجود علة أولى ضرورية ممكن كنهاية لسلسلة الظواهر . أما الحكم بأن هذه العلة الأولى هي علة حرة تتمتع بعدم خضوعها لقوة حاسة وبذلك تكون عقلية بحتة وعلة لا مشروطة للظواهر فهذا ما لا يمكن الإستدلال عليه وهذا السؤال يتجاوز قدرة العقل وحدوده .

إن مناقضات كانط خطيرة للغاية . ولقد بين جو تفريد مارتن في كتابه عن « العلم الحديث والأنطولوجيا التقليدية » أن مرحلة الجدل المتعالي تمثل مرحلة هامة من الفكر النقدي أشار إليها إردمان وفليز شاور سنة ١٩٣٦ . وإن كانت المدرسة الكنطية الجديدة لا تعطي للجدل أية أهمية بالنسبة إلى التحليلات المتعالية وهناك رأي يعتقد أن مناقضات كانط قد ظهرت في الرياضيات المعاصرة في نظرية المجموعات وفي المبادى الرياضية لرسل . واليوم وبعد كل ما أحرزه العلم من تقدم لا نسلم بأن العقل خاضع إلى الأبد لهذا التناقض ولهذا الصراع .

إن أزمة العقل يمكن حلها بالعقل أيضاً ، إنما الأزمة الحقيقية تكون أزمة الإنسان . وإذا أمعنا النظر في المناقضة الأولى لوجدنا أنها مسألة ترد إلى فلسفة العلم الرياضي المعاصر . هل في إطار النسبية والرياضيات المعاصرة يمكن أن نقول إن المكان والزمان نهائيين أو لا متناهيين ؟ وهنا العقل النظري الخالص الذي يتكلم عنه كانط ليس من حقه على الإطلاق أن يفتي في هذه المسألة .

والمناقضة الثانية تتعلق بعلوم الطبيعة والكيمياء التي من شأنها أن تبحث في طبيعة المادة الكهرمغناطيسية أو الذرية وكيف تتحطم الذرة وما هي الطاقة ؟

كل هذه المسائل ليس من شأن العقل النظري الخالص أن يفكر فيها على النحو الفلسفي البحت الذي يقدمه لنا كانط والذي يزج بالعقل في متناقضات لا حل لها كما يقول !!

أما المناقضة الثالثة عن الحرية وحتمية العالم الطبيعي فمجالها علم النفس وميتافيزيقا الشعور !!

هنا أيضاً لم يضع كانط هذه المسألة في مجالها ونطاقها وجوها الحقيقي . أما عن المناقضة الرابعة التي تتعلق بوجود أو عدم وجود علة ضرورية للعالم فهذا المبحث مجاله في الفلسفة الأولى منذ وجدت . وهو يقوم على استدلال العلة من المعلول . فبأي حق يمنع كانط العقل من هذا الاستدلال ؟

إن الإنسان المتعالي الذي بدا لنا شامخاً وعظيماً في العالم ، ينظمه ويفرض عليه تصوراته وقوانينه وأحكامه ، هذا الإنسان الذي حقق فعلاً سيادته على العالم التي يطمح فيها ديكارت ، يقف الآن خاشعاً مطأطىء الرأس ينظر إلى الأرض ولا يعرف أين السماء !!

هل حقاً كل ما كان يباهي به ويفاخر الإنسان كان مجرد علم بالظواهر ؟ . . . هل هذا العالم الذي نسقه ونظمه كان مجرد عالم للظواهر ؟ . . . أليست هذه الحقيقة أمر عليه من الخداع والوهم الجدلي الذي يتكلم عنه كانط الآن ؟

أين الوجود ؟ ولماذا لا يعيش الإنسان في أعماق الوجود ؟ ولماذا لا يرتفع إلى عنان السماء ؟

إن العقل النظري هو فعلاً العقل القادر على التحليق والارتفاع والقادر على الغوص في الأعماق ، لذلك فلا يمكن أن تتحول مسألة الحرية إلى مجرد « مسلمة » للعقل العلمي !!

إننا لا ننكر قيمة الجدل كمنهج للتفكير ، إنما ننكر أن يصبح الجدل مجرد منهج للمظهر ، للخداع والوهم . لماذا لا يكون في فلسفة الظواهر منهجاً للظواهر ؟ كان لا بد وأن يأتي هيجل بعد كانط وماركس وبرجسون وهوسرل .

نقد علم اللاهوت العقلي : -

يقوم نقد علم اللاهوت العقلي على أساس الفكرة المتعالية الثالثة التي تفيد في أهم استعمال للعقل النظري ، وهو الاستعمال المفارق (العالي) والجدلي . ويطلق عليها اسم مثال idéal العقل النظري الخالص . إذ لما كان العقل هنا لا يبدأ من التجربة كما هو الحال مع الفكرتين النفسية والكونية فإنه لا يميل إلى متابعة السلسلة المتوالية للمبادىء حتى تكتمل بصفة إن أمكن ذلك ، إنما يحدث انقطاعاً كاملاً في هذه السلسلة ويهبط من التصورات المجردة التي يتحقق بها الاكتمال المطلق للشيء بعامة مستخدماً فكرة الكائن الأول الكامل وبأعلى درجة

من الكمال ، لكي يعين بها إمكان وبالتالي الوجود الواقع لجميع الأشياء الأخرى .

إن العقل يتصور كائناً لا مادياً وعالماً معقولاً وكائناً أسمى وأعلى من كل الكائنات (مجرد نومينا) ؟ لأنه لا يجد كماله ورضاءه إلا في هذه الكائنات بوضعها أشياء في ذاتها ، لكن لا أمل له في أن يحققها لنفسه باشتقاقها من الظواهر . فقد تفرض هذه الظواهر وجود الشيء في ذاته وقد تعلن عن وجوده . إنما نحن لا نستطيع أبداً معرفة هذه الكائنات المعقـولة من حيث هي في ذاتهـا لأننا حـين نتصورهـا نفرض عليهـا الخصائص والشروط التي يخضع لها العالم المحسوس وبالتالي نتصورها بوصفها ظاهرة من الظواهر التي تنتمي إلى العالم الحسي . ولنأخذ مثلاً تصور الكائن الأعلى والأسمى فهذا التصور الإلهي يعد تصوراً عقلياً مجرداً تماماً وهو لا يمثل غير شيء واحد يشمل الواقع كله ولا يتعين به شيء . فأنا مثلاً قد أنسب الذهن إلى هذا التصور الإلهي ، إنما ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشبه ذهني أي الذي تعطى له العيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هي إخضاعها لقوانين وحدة الشعور وكذلك الحال بالنسبة إلى تصوري لإرادة هذا الكائن أو حريته . إن القضية . الله موجود هي من أهم المعارف الإنسانية .

ولا بد لنا من البحث عن أدلة قوية ويقينية لإثباتها . ولقد توصل الفكر الإنساني إلى بعض الإيضاحات التي قد تبدو مقنعة عن وجود الله وصفـاته . ولكنـه رغم الواقـع الطبيعي الـذي يدفعـه إلى هذا البحث ، لم يصل إلى معرفة واضحة وكاملة تماماً .

إن من يبحث عن هذه الأدلة يجب عليه أن يسبر أغوار الميتافيزيقا

التي تظهر لنا كبحر مظلم بلا شواطىء، وأن يغامر كما يغامر الملاح في بحر مجهول.

ومنذ سنة ١٧٦٣ وكانط في مقاله عن الأساس الممكن والوحيد لإثبات وجود الله، يبحث في هذه الأدلة ويتناولها بالنقد، ويحاول أو يكشف عن أساس جديد لهذا الوجود الإلهي.

لكن ما الوجود ؟

من الممكن أن نستخدم في الفلسفة هذه الكلمة من غير أن نبحث عن معناها الدقيق . لكن حيث نتناول بالبحث مسألة الوجود الضروري بالإطلاق أو الوجود الواجب فلا بد من تحديد هذه الكلمة تحديداً دقيقاً بحيث نتجنب الأخطاء التي تسربت إلى أعلى مسائل الفلسفة .

يقول كانط إن الوجود لايمكن أن يكون محمولاً أوحداً . مثلاً إذا قلت يوليوس قيصر ، فمن الممكن أن أجمع بفكري كل المحمولات التي في نظري تنطبق عليه . لكن هذه المحمولات كلها ، وهذه التعينات لا تشير بأي شيء إلى مسألة وجوده أو عدم وجوده . إذاً فلا بد وأن ينضاف الوجود إليها . لذلك فإنه من الخطأ أن نعد الوجود كمحمول من المحمولات . ونحن لا نستطيع أن نستخلص الوجود من أي تصور من التصورات ، خاصة وإذا كان الأمر يتعلق بالوجود الواجب (الضروري بالإطلاق) . وعندما يكون الوجود محمولاً على شيء فذلك يكون في الحكم الذي تصدره عن هذا الشيء . فالوجود هو الوضع المطلق للشيء ، وهو بذلك يختلف عن كل محمول ينطبق بوصفه محمولاً على الشيء على نحو نسبي فقط .

وفكرة الوضع فكرة بسيطة تماماً وهي تساوي فكرة الوجود . وإذا كنا أحياناً نجعل الوجود إشارة إلى العلاقة النسبية بين شيئين فان كلمة الوجود عندئذٍ تشير إلى الأداة في الحكم . أما إذا نظرنا إلى الشيء بالنسبة إلى ذاته ، فان وجوده هو الذي نشير إليه بفعل الكينونة . والمطلوب منا دائماً هو أن نميز بين الكينونة التي تساوي الوجود والكينونة التي تساوي العلاقة بين الموضوع والمحمول . فإذا قلت الله هو القدير فاني أضع علاقة منطقية بين الله والقدرة ، من حيث أن القدرة تحمل على الألوهية . وغير ذلك فأنا لا أقول شيئاً . وأن يكون الله موجوداً ، أي أن أضعه بالإطلاق فهذا غير متضمن في قضيتي الأولى .

والنتيجة التي ينتهي إليها كانط هي أن علاقة أي محمول بأي موضوع لا تبين لنا الوجود إلا إذا بدأنا أولاً بوضع. وجود الموضوع كذلك فوجود الله لا يمكن أن يستدل عليه من أي محمول أما إذا قلت أن الله شيء موجود فهذه العبارة غير صحيحة . لأننا يجب نضع الموجود أولاً ثم نحمل عليه الوجود .

لكن ما هو الفرق بين الوجود والممكن ؟ . . إننا نجد نفس التعينات والمحمولات في الممكن والموجود . إذا فلا بد وأن يضيف الوجود شيئاً جديداً إلى وضع الموجود ، نعني بذلك أن الوجود هو الوضع المطلق للشيء ذاته . أما في الإمكان فاننا لا نضع الشيء ذاته ، إنما نضع العلاقات بين المحمولات المختلفة التي تحمل عليه وذلك بحسب مبدأ عدم التناقض .

الوجود ليس محمولاً على أية ماهية . وما يقوله فولف عن الوجود باعتباره إضافة إلى الإمكان مبهم وغير واضح . وما يقوله باومجارتن عن الوجود باعتباره تعيناً للمحمولات الملازمة للماهية غير صحيح . ذلك

لأن تحديد المحمولات لا ينقلنا من حدود الإمكان إلى الوجود . أما كروزيوس فهو يجعل تعينات المكان الزمان ـ في مكان ما وفي زمان ما ـ من العلامات التي لا يمكن أن تخطىء في تعيين الوجود ، لكن كانط يعتقد أن مثل هذه المحمولات تنطبق أيضاً على الإمكان الصرف . ولا يمكن أن يكون التحديد في الزمان والمكان من العلامات الكافية عن الوجود إلا إذا كان الشيء موجوداً حقاً وفي الواقع في المكان والزمان .

وكما حلل كانط تصور الوجود كذلك حلل تصور الإمكان . وهو يقول إن كل ما هو متناقض في ذاته يكون مستحيلاً . ذلك لأن التناقض المنطقي يفترض مقدماً أن أحد الحدين يرفع الآخر . لكن بجانب هذا الإمكان المنطقي لا بد وأن نبحث عن الإمكان الواقعي أو واقعية الإمكان . وأول شرط لواقعية الإمكان هو الوجود المادي للشيء . فاذا إنتفت مادة الشيء إنتفى إمكانه الواقعي . ولا يوجد أي تناقض في نفس الوجود . ذلك لأن التناقض معناه أننا نثبت الوجود وننفيه عن نفس الشيء .

ومن ثم فنحن نتساءل هل من الممكن نفي الإمكان جذرياً ؟ بالطبع كلاً لأنه من التناقض أن نقول إن الإمكان غير ممكن . ولكننا اشترطنا شرطاً واحداً ليكون الإمكان معطى لنا وهو وجوده من حيث المادة والصورة معاً .

وأخيراً ما هو الوجود الضروري بالإطلاق ؟ (الوجود الواجب) . . . إن الوجود يكون ضرورياً إذا كان تصور ضده مستحيلاً . وهذا هو التعريف اللفظي له . لكن إذا تساءلت : من أين كان عدم وجود الشيء مستحيلاً لا بد في هذه الحالة من أن يكون

الشيء معطى لنا . ولكن في هذه الحالة تنتفي تماماً ضرورة الوجـود الضروري .

وعلى هذا الأساس يقدم لنا كانط نقداً للدليل الأنطولوجي الذي يستخلص الوجود من فكرة الكائن الضروري ، والحق أن هذا الدليل في نظر كانط يستدل على الضرورة اللامشروطة في الحكم ، ولا يصل إلى الضرورة المطلقة للشيء . وفرق بين أن أقول إن زوايا المثلث الثلاث توجد بالضرورة وأن أقول إن المثلث الموجود له ثلاث زوايا بالضرورة . فضرورة الشيء تستلزم أولاً وجوده ، أي وضع وجوده بالإطلاق .

إن الوجود ليس مجرد مقولة ، لأنه في هذه الحالـة يتساوى مـع الإمكان ومجمل القول أن الدليل الأنطولوجي هو مجرد حكم قبلي ، ونحن لا نجد في التجربة الوجود الذي ينطبق عليه وهل يتساوى في هذه الحالة تصور مائة تالير مع وجودها الواقعي !! إننا نستطيـع أن ندرك وأن نحكم على وجود موضوعات الحس ، وشعورنا يظل دائماً متعلقاً بالإدراك الحسي في التجربة . أما أن يكون هناك وجود خارج عـالم الحس ، فهذا أمـر لا نستطيـع أن نـبرره بمجـرد الاستـدلال العقلي .

وهناك نقد آخر للدليل الكوني على وجـود الله . وهذا الـدليل يعتمد فيه العقل على مبدأ العلية ، فيستدل على العلة من المعلول . وإذا نظرنا إلى الطبيعة فإننا ننبهر بجمالها ونظامها فنحكم بأن هناك علة أولى لهذا النظام ولهذا الجمال . إن الرياضيات نفسها تقدم لنا نماذج كثيرة لهذه العجائب ، وتكشف لنا عن الخصائص الضرورية للمكان وللأشكال المختلفة فيه من دوائر ومثلثات والخطوط المنحنية. إن مشهد هذا الانسجام في الطبيعة يدفعنا إلى بحث عن علة لهذا التوافق الذي

يسود داخل التنوع ، وعندما يمتد هذا المشهد في كل جهة في الطبيعة المادية ، فإننا ندرك بوضوح أن ماهيات الأشياء لها ميول عامة إلى الوحدة والانسجام . وفرق بين هذه الماهيات والنتائج التي تنتج عنها . فبفضل خواص البحار تظهر الرطوبة في الهواء ، وتتكثف الأبخرة لتكوّن السحب في طبقات الجو العليا . والسحب تخفف من وطأة الشمس وحرارتها وتجعل النهار جميلاً . وحين يسقط المطر ترتوي به الأرض .

إن ظواهر الطبيعة تخضع لثمة ضرورة في الكون . وهذه الضرورة هي ضرورة الماهيات بما لها من خواص ، وضرورة النتائج التي يدركها العقل . ومن بين هذه النتائج الحركة بقوانينها الضرورية والتي أشار إليها موترتويس . ويقول كانط إن هذه القوانين تكشف عن مدى « التوافق والجمال والانسجام في الطبيعة » . إن بعض النظريات تنسب هذا النظام إلى وجود علة أولى للأشياء بحيث تخضع هذه الأشياء لإرادتها ومشيئتها . ومن النظريات الفلسفية من تفرض خلقاً مستمراً للأشياء ، ومنها من تفرض بداية له .

إذا كانت إرادة الله قد فرضت على الطبيعة نظاماً فنحن لا نعرف شيئاً عن هذه الإرادة بحيث يمكن أن نستدل منها على هذا النظام . أما ضرورة النظام في الطبيعة فهذا أمر يدركه الذهن عن طريق وحدة التجربة . إننا لا نستطيع أن نبحث في الصلة بين الإرادة الإلهية وضرورة النظام في الطبيعة . وحتى إذا نظرنا إلى الإرادة الإلهية وضرورة الفلكي في الكون فإنه لا يمكننا أن نستمد القوانين الآلية التي تخضع لها حركة الأفلاك .

إن كانط يؤكد أن الدليل الكوني سوف يكون دائماً أكثر الأدلة تأثيراً

على العقل الإنساني . إنه قديم بقدوم الفكر والعقل وهو دليل طبيعي من الممكن أن يجد أسانيده في تقدم العلوم . ولكن هذا الدليل ليس فيه دقة الأدلة الرياضية . إننا حقاً نجد في العالم كمالاً وعظمة ونظاماً ، وبالمنطق نستطيع أن نستدل على وجود علة للعالم تتصف بالحكمة والقدرة والخير . ولكننا لا نستطيع أن نستنتج شيئاً عن العلم الإلهي والقدرة الإلهية. إن الاستدلال المنطقي في الدليل الكوني فيه درجة كبيرة من الاحتمال ولكن ليس فيه دقة وإحكاماً.

أما من حيث الدقة المنطقية فربما كان الدليل الأنطولوجي أفضل من الدليل الكوني ولكنه لا قدرة له على التأثير على العامة من الناس . إن الاستدلال في الدليل الكوني فيه مصادرة على المطلوب ، لأن القضية : كل كائن ضروري بالإطلاق يجب أن يكون في نفس الوقت هو الكائن الضروري، يجب أن تنقلب إلى صيغة أخرى وهي : بعض الكائنات الواقعية هي في نفس الوقت كائنات ضرورية بالإطلاق .

والآن ننتقل إلى نقد آخر للدليل الطبيعي اللاهوتي وهو في نظر كانط الدليل الفلسفي بكل معنى الكلمة . فهو يعتمد على استدلال من رتابة الطبيعة وعظمتها على قدرة الخالق اللانهائية . وهذا الدليل يشيد بحكمة الخالق وعنايته بجانب قدرته . وهو يثير في نفوسنا الإعجاب والخضوع والاحترام . ولكن هنا أيضاً لا تبلغ الفلسفة اليقين الرياضي . والحق أن اليقين هنا ليس يقيناً رياضياً ولكنه يقين أخلاقي . ولكن هل من الممكن أن يؤسس الإنسان سعادته على مجرد فرض ميتافيزيقي ؟

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهذا الدليل يخطىء من هذه الجوانب :

١ ـ أنه يعتبر كل كمال وكل جمال وكل انسجام طبيعي كعرض، وكعمل من أعمال الحكمة الإلهية في حين أن مثل هذه الصفات تنجم عن ضرورة وحدة قوانين الطبيعة . فكيف يمكن أن يصبح الكمال العرضي للطبيعة هو الشرط الضروري لإثبات الخالق ؟ وهل يمكن أن تصبح الضرورة عندئذٍ أقوى اعتراض على هذا الدليل ؟

٢ ـ أن هذا المنهج قد أساء إلى الفلسفة حتى الآن . فكل ما في الطبيعة ينسب إلى الإرادة الإلهية . وهذا في نظر كانط يعوق تقدم العلوم الطبيعية ، إن نيوتن لم يلجأ إلى مثل هذا الإفتراض بدلاً من الكشف عن قوانين الطبيعة الضرورية . إننا إذا نظرنا إلى نظام الطبيعة باعتباره صادراً عن إرادة كائن عاقل ، فان ذلك لا يثبت أن هذه الأشياء تستمد وجودها من هذا المنظم الأول .

إن هذه الإعتراضات التي وجهها كانط ضد اللاهوت العقلي ، تختلف عن الاعتراضات التي كان يوجهها هيوم ضد مذهب التأليه ، لأنها كانت كما يقول كانط كلها ضعيفة ، تصيب البراهين دائماً ، ولا تصيب أبداً مبدأ الإثبات الإلهي نفسه . لذلك فبرغم شك هيوم لم تمس أبداً فكرة الألوهية وبالتالي مذهب التأليه . وكانت حجة هيوم تنصب كلها على مذهب التشبيه الذي ينفصل في نظره عن مذهب التأليه ويجعله في الوقت نفسه متناقضاً فإذا ما استبعدنا مذهب التشبيه فإن مذهب التأليه ينهدم توا من أساسه. ولن يتبقى غير اعتقاد التأليه لا نستخلص منه شيئاً ولا يفيدنا بأي شيء، أي لا يقدم لنا أي أساس للدين والأخلاق .

إن أفكار العقل المتعالية يمكن الإبقاء عليها إنما فقط في «الحدود المعنية بكل إستعمال مشروع للعقل» ، لأن العقل يدخل في نطاق

التجربة ، كما يدخل أيضاً في نطاق كائنات الفكر ، ومن ثم فنحن نعلم في الوقت ذاته كيف أن هذه الأفكار الجديرة بالنظر والاعتبار لا تفيد إلا في تعيين نهايات العقل الإنساني ، أي هي تفيد في عدم إمتداد المعرفة التي نحصلها بالتجربة إلى ما لا نهاية . بحيث إننا لن نعرف شيئاً أكثر من العالم وعدا ذلك فهي تفيد في عدم الخروج عن حدود التجربة وعدم الحكم على الأشياء الخارجة عن حدودها بوصفها أشياء في ذاتها .

ونحن وإن كنا نفرض علاقة بين العالم والكائن الأعلى الذي يمكن تصوره خارجاً عن نطاق كل المعرفة التي نقدر على تحصيلها خارج العالم ، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن ننسب إليه أية خاصية في ذاتها من الخصائص التي نفكر بها في موضوعات التجربة . وهكذا فالنقد المتعالي لا يقع في مذهب التشبيه الدوغماطيقي وكما يقول كانط : لا نسمح لنفسنا إلا بالتشبيه الرمزي الذي يتعلق بطريقة الكلام لا بالموضوع نفسه ، فننسب هذه الخصائص إلى هذا الكائن من حيث علاقته بالعالم .

ويشير كانط مثلاً إلى أن علاقة العالم بالكائن الأسمى لا تفترض لزاماً فكرة تعيين هذا الكائن في ذاته ، أنني أنسبه إليه كما أنسب الساعة أو السفينة أو الفرقة العسكرية إلى الساعاتي أو المهندس أو القائد ، أي إلى المجهول الذي لا أدركه حقاً من جهة ما هو في ذاته .

إن الفلسفة النقدية تؤكد أهمية التصور الإلهي ، ولكنها في الوقت ذاته مثل كل لاهوت سالب لا تسمح لنا بأن ننسب أية خصائص إلى هذا الكائن في ذاته . إننا نتكلم عنه بالنظر . وهذه الكلمة لا تدل على تشابه غير تام بين شيئين ، بل تدل على التشابه الكامل بين علاقتين

لشيئين متباينين تماماً ، وبفضل النظير يبقى تصور الكائن الأسمى معيناً بقدر واف بالنسبة لنا ، مع أننا قد طرحنا جانباً كل ما يمكن أن يعينه بالإطلاق أو في ذاته . وهكذا لا نجد مجالاً للمادية أو للالحاد في هذه الفلسفة .

ولكن هل من الممكن أن نطبق عليه المحمولات الأنطولوجية الخالصة مثل الجوهر والعلية وهلم جرا؟ إن هذه المحمولات هي في الحقيقة مجرد مقولات لا تعطينا بالتأكيد أي تصور معين ولا تعطينا لهذا السبب إلا تصور محدود بشرط القوة الحاسة . لذلك نحن لا ننسب العلية إلى الكائن الأعلى في ذاته ، إنما لما كنا نطبق العلية على العالم ، فإننا نسلم بوجود عقل عال لجميع الروابط في العالم ، وذلك حتى يكون العقل متسقاً مع نفسه . إن القول بوجود علة أولى للعالم لا يمكن أن يضر العقل من حيث إستعماله في الطبيعة . إنما هذه العلية التي يتواصف بها تفكيرنا لا يمكن أن يتواصف بها العقل الإلهي في ذاته . إن التنزيه عند كانط يبلغ أعلى درجة من العلو ، ولا يمكن أن نصل إلى إدراك الكائن الأسمى من حيث هو في ذاته وكما هو في ذاته .

وقد لا نستطيع فعلاً أن نطبق على التصور الإلهي ، مقولات العالم المحسوس وتصوراته لكن هل من الممكن أن نطبق على الطبيعة الإلهية الصفات التي نستمدها باستمرار من الطبيعة الإنسانية وحدها وذلك مثل العقل والإرادة ؟

إن هذه الطريقة تمنعنا كما يقول كانط من أن نضل في التصورات الجافة والصوفية وتمنعنا أيضاً من إغراق مشاهداتنا للعالم في التفسيرات فوق الطبيعية ولكننا يجب أن نكون على يقين من أن كل ذلك يتم «كما لو» كنا نعرف شيئاً عن الطبيعة الإلهية .

لقد إستطاع كانط أن يضع نهاية للعقل أي حدوداً له في إستعماله المشروع . فعالم الحواس يحتوي فقط على الظواهر التي ليست مع ذلك أشياء في ذاتها ، ولكن يجب أن يسلم الذهن بوجود النومنيا . إننا لا نستطيع أن نخرج من مجال التجربة الممكنة ولكن هذه التجربة لا تتحدد بذاتها فالمجال الذي يجب أن يحددها لا بد وأن يوجد بالضرورة خارجاً عنها وهو مجال الكائنات المعقولة الخاصة . ولن يحاول العقل أن يتجاوز ، أو يخترق مجال الكائنات المعقولة لأنه عندئذٍ سيظل في الأوهام والخيالات .

إذاً ما الفرق بين جدل أفلاطون وجدل كانط ؟ ليس الفرق كبيراً في نظرنا ـ فكلاهما يضع مجال المعقولات خارج نطاق التجربة وكلاهما لا يسمع إلا بلمحة عقلية على هذا العالم . كلاهما يرفع رأسه إلى السماء ولكنه لبعد السماء لا يقدر على رؤيتها. إن عالم الصور الأفلاطونية يحقق نسق ووحدة المعرفة الإنسانية . كذلك الأفكار المتعالية عند كانط . كل ما هنالك أن أفلاطون كان يجعل الصور في عالم في ذاته ، الأمر الذي لا يستطيع كانط أن يصرح به . إن كانط يؤمن بالجدل الصاعد الذي يرقى به الفكر والعقل من المحسوس إلى المعقول . ولكنه لا يؤمن بما يمكن أن يسمى الجدل الهابط . فنحن حين نصل إلى هذه النهاية إنما نصل في الحقيقة إلى المجهول لا إلى نور الشمس المشرقة كما كان يظن أفلاطون !! ويقول كانط : إن هذا التقييد لا يمنع العقل من الوصول إلى النهاية الموضوعية للتجربة ، أي علاقة التجربة بثمة شيء يجب أن يكون هو المبدأ الأسمى لكل موضوعات التجربة . وكل ما يمكن أن نقوله بعد ذلك عن الكائن الأسمى لن يكون غير مجرد « إفتراض وتخمين » . إننا بصريح العبارة

لا نجد في مجال الكائنات العقلية ما يصح أن يكون موضوعاً للنظر العقلي ، لأنه ليس الأرض الصلبة التي يمكن أن نقف عليها .

ب ـ تأسيس الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا بوصفها علماً :

إن المحاولات الجدلية التي لا نستطيع أن نتجنبها تدفعنا إليها طبيعة العقل نفسه، ولا نشرع فيها بصفة اختيارية أو شخصية. وبعبارة أخرى فالميتافيزيقا بما لها من سمات أساسية تنبع أصلاً من طبيعتنا نفسها. ومع ذلك لا يجد العقل النظري في تصوراته وأفكاره ما يكفي لإشباع حاجته الخاصة . إن العقل قد فقد كل أمل في إيجاد حل لهذه المشكلات الجدلية التي أصبح يقف أمامها حائراً . ورغم كل شيء فإن الجدل الذي لا مفر منه للعقل المجرد في الميتافيزيقا يكشف عند كانط عن إستعداد طبيعي للعقل نحو هذه المعرفة . إننا لا ننفي أفكار العقل المتعالية ، ولكننا نجعل منها مبادىء تقويمية ومنظمة للتجربة . وتلك هي الفائدة العملية التي يرجوها كانط مبادىء تقويمية ومنظمة للتجربة . وتلك هي الفائدة العملية التي يرجوها كانط من هذه المبادىء .

حقاً إن الميتافيزيقا كاستعداد طبيعي للعقل تكون ممكنة ، وفضلاً عن ذلك تكون واقعية . أما بالنظر إليها في ذاتها فإنها تكون مموهة وجدلية . إن المبادىء الميتافيزيقية التي يقرها العقل لا نستطيع أن نستدل منها على أية نتائج أخرى وإلا وقعنا في الوهم المتعالي .

إذا كيف تقوم الميتافيزيقا عند كانط ؟ إن تأسيس الميتافيزيقا مثل تأسيس كل علم آخر يتطلب منا نقداً تمهيدياً ، وبهذا النقد وحده يمكن

أن تصبح الميتافيزيقا علماً. وهكذا يمكن أن تكون قادرة على المعرفة وعلى الإقناع بالحجة والدليل لا على التمويه، والنقد يحدد لنا الذخيرة التي نمتلكها من التصورات القبلية، ثم يقسمها بحسب مصادرها المختلفة: القوة الحاسة والذهن والعقل، وفضلاً عن ذلك يقدم لنا جدولاً كاملاً لهذه التصورات وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي يمكن أن نستخلصها منها وفي النهاية يبين لنا النقد حدود استعمالها، وكل ذلك في نسق متكامل.

يقول كانط: إن من تذوق النقد مرة يأنف دائماً من اللغو الدوغماطيقي الذي كان يرضى به مرغماً في الماضي، لأن العقل لم يجد فعلاً أمامه شيئاً يتزود به أفضل من هذا الزاد. إن النقد هو بالنسبة إلى الميتافيزيقا الدارجة كعلم الكيمياء بالنسبة إلى كيمياء المعادن (الصنعة) وكعلم الفلك بالنسبة إلى صناعة التنجيم... وكل شخص قد تأمل ونظر في مبادىء النقد وفهمها وإن كان ذلك في المقدمة وحدها، لن يعود أبداً إلى هذا العلم القديم الزائف المغالط، وفضلاً عن ذلك فإنه سيوجه أنظاره عن طيب خاطر نحو الميتافيزيقا التي أصبح عندئذٍ في إمكان تحقيقها، والتي أصبحت في غير حاجة إلى اكتشافات تمهيدية، والتي غير هذا وذاك، يمكن أن تجلب للعقل الرضا الدائم لأول مرة.

إن النقد يقدم لنا ميتافيزيقا كعلم كامل ليس في حاجة إلى إضافة أية معرفة جديدة أخرى. وهذا الأمر الذي لا يتحقق في أي علم آخر، يحقق لنا في الميتافيزيقا الأمل الأكيد الذي نأمله في علم متعين ومحدد تماماً. وهذا العلم من الناحية النظرية يكون له سحراً خاصاً، بغض النظر عن كل فائدة عملية له.

والسؤال الذي يجب أن يطرح نفسه الآن هو : هل من الممكن أن تكون الميتافيزيقا مجرد تنسيق للتصورات القبلية وللأفكار المتعالية ؟

سوف يعترض كثير من المفكرين على هذه التسمية . إذ ربما تكون هذه الميتافيزيقا النقدية مجرد نظرية للعلم كما يقول فشته .ولكنها ليست في الحقيقة علماً للميتافيزيقا لأنها لا تسمح لنا بالبحث في حقيقة العالم المعقول . إن تحليل المعرفة الإنسانية مهما كان تحليلاً للتصورات القبلية لا يمكن أن نسميه ميتافيزيقا . وقد يقول چيتون إنها ميتافزيقية للتجربة . ولكن هل من الممكن أن تكون ميتافيزيقا التجربة مجرد تصنيف للتصورات القبلية للعلوم ؟ إننا قد نسميها نظرية للعلم أو نقداً للعلم ، أو فلسفة للعلم ، ولكن هذه الميتافيزيقا الجديدة ليست في نظرنا ميتافيزيقا للعلم الطبيعي كما يقول كانط أو علماً للميتافيزيقا ، إن مهمة النقد الأساسية هي في تأسيس العلوم ، والعلم الميتافيزيقي الصحيح يجب أن يقوم على التوافق بين ثمة تجربة والتصورات القبلية . وهذا ما دفع كانط نفسه إلى تأسيس ميتافيزيقا على التجربة الأخلاقية . لقد بالغ كانط حين قال عن النقد التمهيدي للمتافيزيقا أو النقد الميتافيزيقي الذي يعين تصوراتها وأفكارها أنه الميتافيزيقا بوصفها علماً . وكان من الأفضل أن يقدم لنا هذا النقد كمنهج تمهيدي للميتافيزيقا الحقة نعني ميتافيزيقا الأخلاق .

جـ ـ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق : ـ

إذا كان العقل الخالص يفيد في الكشف عن أفكاره المتعالية فإن العقل العلمي هو الذي يكشف عن التجربة التي تخضع لهذه الأفكار وهذه التجربة هي التجربة الأخلاقية ولا بد وأن نشيد هنا بموقف كانط من الأخلاق الذي دفعه إلى وضع « ميتافيزيقا للأخلاق » وبذلك فتح

أمام الفلسفة باباً جديداً للبحث والدراسة . ولا شك أن ميتافيـزيقا الأخلاق سوف تكون أكثر وقعاً من الميتافيزيقا النظرية البحتة . ومهما كان نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية فإنه إستطاع أن يقيم على أنقاضها ميتافيزيقا عملية جديدة .

وقبل أن نستعرض أهم آراء كانط في ميتافزيقا الأخلاق نريد أن نقول مرة أخرى أن كانط هنا إنما يسير في طريق سقراط وأفلاطون . . فالكائن الأسمى هو عند كانط مثل أفلاطون الخير المطلق . والمنهج الذي يتبعه كانط في تحليله للتصورات يماثل منهج سقراط في تحليله للتصورات الأخلاقية مثل الفضيلة والتقوى والشجاعة . . إلخ وكانت مشكلة الفلسفة عند سقراط هي هذه المعاني الكلية التي وضعها أفلاطون في عالم المثل ، والتي وضعها كانط بدوره في الطبيعة الإنسانية . وكما كانت المثل الأفلاطونية صوراً خالصة كذلك التصورات هي في النفس الإنسانية عند كانط صور وعيانات خالصة . وإذا كان السؤال الفلسفي هو أسلوب الفلسفة السقراطية فهو أيضاً الأسلوب الفكري للفلسفة النقدية . وكان إهتمام أفلاطون بالتناقض (محاورة برمنيدس) بالنسبة إلى فكرة الموجود ، مثل إهتمام كانط بمتناقضات العقل النظري الخالص .

يقول نلسن في كتابه « المنهج السقراطي والفلسفة النقدية » لقد كان كانط يتبع المنهج الرياضي التقدمي (التأليفي) والمنهج النفسي التراجعي (التحليلي) . ولقد سبقه في ذلك سقراط وأفلاطون . وكان الإستنباط المتعالي هو منهج البرهان والإستدلال في المعرفة عند كانط . لكن أليس في هذا جمع منهج بين علم النفس ومنهج المطلق؟ هذا هو في نظرنا قوام المنهج المتعالي الذي لا يمكن رده إلى علم النفس وحده

أو إلى المنطق وحده ، كما فعل فريزر ، في « نقد العقل الجديد » ، وناتورب ، في دراساته النفسية التي تمثل الحركة الكانطية الجديدة . أما وأن تخضع التجربة للمتعالي (النفس ـ المنطقي) فهذا معناه أنه لن يكون هناك مجال لجديد في هذا العالم !!

والبحث في الأخلاق وفي ميتافيزيقا الأخلاق هو موضوع الفلسفة باعتبارها علماً ومذهباً في الحكمة . والفيلسوف الحق هو الذي يجعل من مذهب الخير الأسمى علماً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة لأنه معلم الحكمة وليس مجرد محب ومريد . لكن ألم يجعل أفلاطون مثال الخير غاية الحكمة والفلسفة ؟

إن الخير الأسمى ليس المبدأ المعين للإرادة الخالصة ، فالواجب وحده أو القانون الأخلاقي هو المبدأ الذي تتعين به . وهذه الملاحظة بالغة الأهمية في تعيين المبادىء الأخلاقية . ذلك لأننا لا نستطيع أن نضع مبدأ الخير السامي ثم نستنبط منه القوانين الأخلاقية ، فكل محاولة من هذا القبيل تنفي معها استقلال الإرادة الإنسانية وليس من اللازم أن يكون الخير الأسمى أو الكامل هو المبدأ الذي تخضع له الإرادة الإنسانية . إنه المبدأ اللامشروط في ذاته والذي لا يشترط بأي مبدأ آخر . أما الفضيلة فهي ليست هذا الخير التام والكامل ، إنها بالنسبة إلى الإنسان وسيلة لتحقيق السعادة . ومن الممكن أن نربط بين الفضيلة والسعادة كما نربط بين المبدأ والنتيجة . ولكن بعض المدارس الأخلاقية تجعل الفضيلة هي المبدأ (الرواقية) ، وبعضها الآخر يجعل السعادة هي المبدأ (الأبيقورية).

والحق أن التوافق التام بين الفضيلة والسعادة لا يتحقق إلا بعمل الواجب بإرادة حرة. لذلك فالخير الأسمى هو غاية الإرادة الإنسانية

الحرة وليس المبدأ الأول الذي نستنبط منه قوانين الأخلاق . يقول كانط في الأوراق المختلفة : إن الواجب بالنسبة للإنسان هو وصية من الوصايا الإلهية . ولكن كل وصية إلهية لا بد وأن تكون في ذاتها واجباً إنسانياً .

والواجب يفترض ثلاث مسلمات أخلاقية هي الحرية ، وخلود النفس ووجود الله . وكلمة مسلمة عند كانط تشير إلى قضية نظرية لا نستطيع في الحق إثباتها ولكنها تنتج لزاماً عن قانون عملي له قبلياً قيمة لا مشروطة . ومن غير هذه المسلمة يفقد القانون الأخلاقي قداسته . ونحن حين نسلم بوجود الله ، نؤكد إمكان الخير المطلق فلكي يتحقق الخير في العالم ، لا بد من افتراض علة سامية للطبيعة وهذه العلة الأولى هي الله . والله هو حق مطلق وليس الواجب على الإطلاق . لذلك فوجود الله ليس بالضرورة أساس كل إلزام أخلاقي ، ولكنه مرتبط بالشعور بالواجب . إنه مجرد فرض لكن لماذا لا يصبح هذا « الفرض » مصدراً لحياة روحية جديدة تسمو بالإنسان إلى أعلى درجات السعادة ؟

إن كانط في ميتافيزيقا الأخلاق يجعل العلاقة بين الإنسان والله كعلاقة المشروط باللامشروط ، مجرد علاقة عقلية . تماماً كما أن علاقة الإنسان بالعالم هي علاقة منطقية عقلية ، إننا في هذه الفلسفة المتعالية النقدية نخضع لسلطان العقل قبل كل شيء . والمغزى الأساسي الذي نستخلصه منها هو أن الإنسان يجب أن يكون إنسان العلم والأخلاق . قد لا يكون العلم كل شيء في حياة الإنسان ولكنه أصبح جانباً هاماً من الضمير الغربي ومن حياتنا اليومية . ولكي يسعد الإنسان بحياته على هذه الأرض أراد كانط أن يربط بين العلم والأخلاق .

د ـ هل يمكن قيام أنطولوجيا نقدية ؟

هذا هو السؤال الأخير الذي يجب أن نتساءله مع هيدجر عن المتيافيزيقا النقدية. لقد أراد هيدجر أن يبين لنا فكرة الأنطولوجيا الأساسية بشرح وتفسير نقد العقل النظري الخالص .

يبدأ هيدجر بالكشف عن أساس للميتافيزيقا الخالصة أي ميتافيزيقا الوجود الإنساني لكي ينتقل بعد ذلك إلى الميتافيزيقا العامة أي ميتافيزيقا الوجود أو الأنطولوجيا .

لقد كانت الميتافيزيقا عند أرسطو ، أو الفلسفة الأولى ، هي البحث في الوجود بما هو موجود . ولكن هيدجر يرى أننا لا يمكن أن نبحث في الوجود بعامة إلا إذا بحثنا في وجودنا الخاص . والإنسان كائن من بين الكائنات . وحين يسأل عن وجوده يجد أن الكائنات الأخرى أما أن تكون شبيهة به أو غير شبيهة ، كذلك حين يبحث في الوجود نتساءل هل الوجود شبيه بالعدم ؟ لقد قال هيجل : إن الوجود الخالص وعدم الخالص هما شيء واحد . والسؤال عن الوجود لا نجد عنه إجابة واضحة . لكن هذا الغموض لا ينبغي أن يخيفنا .

يقول هيدجر أن الوجود العيني هو بوصفه حالة للوجود العام ، مجرد نهائية وبالتالي فالوجود لا يكون ولا يمكن أن يكون إلا إذا أصبحت النهائية وجوداً عينياً . والإنسان كائن نهائي ولا يفسر هذه أو أن الإنسان كائن مخلوق . إنما يفسرها وجود الإنسان في العالم . وكل سؤال عن نهائية الكائن العيني هو سؤال في الميتافيزيقا أي عن الوجود .

إن تحليل الوجود العيني للإنسان يبين لنا نهائيته . . . ولقد كشفت

لنا الفلسفة الكنطية عن هذه النهائية بكل أبعادها . ومهمة التحليل الميتافزيقي هي بيان البناء الأصلي والمتعالي لنهائية الإنسان . والإنسان يعبر عن نهائيته في الوجود بالهم والقلق. فهو مهموم بالعالم والحياة. وتفسيراً لهم على أساس نهائية الإنسان في الزمان هو الخطوة الأولى نحو الأنطولوجيا الأساسية . ولقد كانت فلسفة كانط ميتافيزيقا خاصة بالإنسان في العالم ، أي خطوة أولى نحو الأنطولوجيا .

وفكرة الزمان ترتبط أصلاً بالوجود النهائي العيني . ولقد بين كانط أن الزمان هو صورة العيان التي تربط الإنسان بالعالم . ويعتقد هيدجر أن المنطق يفقد أولويته التقليدية بالنسبة إلى الميتافيزيقا في كتاب نقد العقل النظري الخالص . ولكننا نختلف معه في هذا الرأي ، إذ جعل كانط كل علم خاضع لمنطق المعرفة ، واهتم هيدجر بدور الخيال في الفلسفة النقدية وقال إن ماهية العلو الإنساني (الذي لا ينفي نهائيته) تقوم أساساً على الخيال الخالص أي أصلاً على الزمانية .

لكن هل نجح كانط في إقامة علم للميتافيزيقا في نظر هيدجر ؟ إذا كانت « فوزيس » هي الطبيعة ، فالعلم الذي يتوصل إلى معرفة تصورات الطبيعة هو الذي يسمى ميتافيزيقا . ولقد كانت الميتافيزيقا عند باومجارتن هي العلم الذي يحتوي على الأسس الأولى لكل ما تصل إليه المعرفة الإنسانية . . ولقد قدم لنا كانط ميتافيزيقا بهذا المعنى .

لكن إذا كانت المسيحية قد أثرت في تصورنا للعالم أو في مفهومنا للميتافيزيقا بحيث قسمت الوجود إلى ثلاثة مناطق للكائن الموجود : الله والطبيعة والإنسان ، فإنه يجب اليوم أن نجعل موضوع الميتافيزيقا

هو دراسة الكائن العيني أو الموجود الخاص والموجود العام . إن ميتافيزيقا كانط قد وقفت عند حد إمكان معرفة الكائن العيني. لكن لا بد وأن يتجاوز هذه المسألة إمكان الإمكان أي الوجود بعامة . . . إن الثورة الكوبرنيقية قد جعلت الحقيقة المتعالية سابقة على الحقيقة التجريبية وبذلك يصبح الإنسان هو المصدر الأول لتأسيس الميتافيزيقا .

وهكذا قد جعلت الفلسفة النقدية للإنسان حقاً مشروعاً هو المعرفة والعلم، وواجباً هو الأخلاق. وملأت نفسنا إعجاباً بهذا الفيلسوف الذي قال : شيئان يملآن نفسي إعجاباً ، السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في قلبي .

١١ ـ الكائن الأسمى

إن العقل الإنساني، لا يقنع بالعلوم الرياضية والطبيعية وحدها، ولكنه يسعى إلى العلم النظري ، والبحث الميتافيزيقي وأياً كان السبيل الذي يسلكه ، فإنه يعبر عن استعداد فطري وطبيعي فيه . والأفكار الميتافيزيقية تلوح لنا في هذه الفلسفة النقدية كأفق بعيد ، وآمال لا يستطيع العقل المجرد أن يحققها لذاته . وهو يقول : من هو الذي يقنع ويرضى بالمعرفة التجريبية وحدها ، في الإجابة عن الأسئلة الكونية الخاصة بالعالم أو بالضرورة الطبيعية ؟ إذ مهما كانت الوسيلة التي نتبعها ، فإن هناك سؤالاً جديداً يتولد دائماً من كل إجابة مطلقة لقوانين التجربة الأساسية . وهذا السؤال يستلزم بدوره إجابة عنه ، مما يبين لنا بوضوح ، أن كل نوع من التفسير الطبيعي لا يرضي العقل ، وأنه يكون مدفوعاً بقوة إلى طلب الأمن والرضاء ، خارجاً عن نطاق كل التصورات التي يمكن أن تبرزها التجربة ، وذلك في تصور الكائن

الذي لا يمكن أن ندرك فكرته في ذاته ، ولا يمكن رفضها حقاً ، لأنها فكرة الكائن المعقول ، والتي بدونها لن يكون العقل راضياً أبداً ، على رغم من أننا نحذر العقل من أن يضل في الأفكار العالية .

إن فكرة الكائن الأسمى ، والموجود الكامل التي أضاءت العقل الديكارتي ، والتي جعلها ليبنتس ، نوراً ينير الكون كله قد حاول كانط أن يدلي برأيه فيها . ومن خلال هذه الفكرة يظل نهر الحكمة جارياً ، بلا توقف في طريق النور .

وهو يبدأ بتحديد وتعريف كلمة الوجود ، وهي لا تعني في نظره محمولاً من المحمولات ، أو تعيناً من التعينات ، ولكنها تشير إلى الموضوع ذاته . والمحمول صفة تضاف إلى الموضوع ، ولا بد من وجود أداة وصل أو ربط أي فعل للكينونة. يربط بين الموضوع والمحمول.

أما الوجود، فهو الوجود المجرد من كل علاقة، أي الوجود ذاته. فإذا قلت : اللّه قدير ، فإني أصف اللّه بالقدرة ، ولكني لا أعني بهذه العبارة ، أن اللّه موجود . وحتى إذا قلت إن اللّه موجود ، فإنني أضع علاقة بين موضوع ومحمول ، ولا أعبر صراحة عن وجود الكائن الأسمى . إنني في حاجة إلى وضع الموضوع ذاته على نحو مطلق ، بالنسبة لذاته هو ، لا بالنسبة لأي محمول آخر .

وهناك فرق بين الوجود والإمكان .. فقد يتصف الوجود والممكن ، بنفس الصفات والمحمولات ، ولا فرق بين المثلث الممكن والمثلث الموجود ، من حيث مجموع زواياه وعدد أضلاعه . ولكن الوجود الحقيقي ، هو « وضع مطلق للشيء ذاته » بينما يكون الوضع نسبياً بالنسبة للممكنات . وإننا في جهة الإمكان ، لا نضع الشيء ذاته

ولكننا نضع علاقات ونسب بين أجزائـه ، بحيث لا تخضع لقـانون التناقض .

ولقد أشار فـولف إلى أن الوجـود ، يمكن أن يكون مضـافاً إلى الإمكان ، كما أوضح باومجارتن أن الوجود ، يحقق تعين الشيء . ولكن كانط يعتقد ، أن الوجود في حد ذاته ، مستقل عن كل المحمولات وكل التعينات ، لأنه « الوضع المطلق » للشيء . ولذلك ، فلا نستطيع أن نصف العدم بالوجود .

ويرى كانط أيضاً ، أن « الوجود الضروري » على الإطلاق ، هو الذي يكون نقيضه محالاً ، وغير ممكن في ذاته . إن ضرورة الوجود هي ضرورة مطلقة ، ولا شأن لها بعدم التناقض . والحق أن نفي الوجود ، يؤدي بالتالي إلى نفي الفكرة التي لدينا عنه ، وليست لدينا فكرة عن العدم .

إن الوجود النسبي يكون ضده ممكنا ، ولكن الوجود الضروري ، هو الذي يكون ضده مستحيلاً . والكائن الأسمى هو الموجود الذي بدونه ، لا يكون أي موجود آخر ممكنا . ولما كان ضده ، أي العدم مستحيلاً ، فلا بد وأن يكون موجوداً بالضرورة (واجب الوجود) .

اللّه هو مبدأ الوجود ، وكل وجود عرض ، يتبع ويلزم عن الوجود الضروري والواجب . فواجب الوجود ، يجب أن يكون بسيطاً ، لأن كل جوهر مركب ، لا يمكن أن يكون وجوده ضرورياً .

كذلك ، يؤكد كانط ، أن واجب الوجود ، يجب أن يكون أزلياً ، سرمدياً ، كاملاً إذ يستحيل أن يوجد على أنحاء مختلفة ، ويستحيل أيضاً ، أن تكون له بداية أو نهاية ، كما أنه يمتلك أكبر قدر من الوجود .

إن اللّٰه روح يتصف بـالعقل والقـدرة ، وذلـك لأننـا نـرى أن الكائنات العاقلة تتصف بالعقل والإرادة . وبالتالي ، فإنه يستحيل أن يكون في المعلول ، أكثر مما في العلة .

وكل النظام والجمال والكمال ، الذي تتصف به الموجودات يجب أن يكون مصدره الكائن الأسمى ، هو المبـدأ الأول ، الذي يمنـح هذه الأشياء ، كل هذه الصفات .

والنتيجة التي ينتهي إليها كانط ، هي أنني أنا الكـائن المفكر ، لست موجوداً بالضرورة وعلى الإطلاق ، ولا يمكن أن أكون أسـاساً يستند إليه أي وجود في الواقع لأنني أتغير دائماً . وكل موجود يطرأ عليه التغير ، لا يمكن أن يكون ضرورياً . والعالم أيضاً لا يتصف وجوده بالضرورة ، وليس حالاً من أحوال الجوهـر الإلهي ، كما كـان يظن إسبينوزا . حقاً ، إن اللّٰه ليس هو الجوهر الوحيد ، ولكن كل الجواهر الأخرى تصدر عنه .

إن كانط لا يستدل على وجود اللّٰه من العالم والموجودات، أي هو لا يستدل على العلة من المعلول ، فهذا الإستدلال في نظره يفتقر إلى الضرورة . ولكنه يستدل على وجوده من فكرة أو مبدأ « قبلي » هو مبدأ الإمكان . فلا معنى لـلإمكان ، بـدون موجـود واجب وضروري ، يكون هو أساساً لكل الممكنات والموجودات .

ولما كانت الممكنات تصدر عن العقل الإلهي ، فهي تكون وفقاً لإرادته السامية أي وفقاً لكمال ذاته وخيره . ويضيف كانط في عبارة موجزة ، إن كل الممكنات التي تصدر عن الواحد ، يجب أن تخضع للنظام والانسجام .

وهكذا ينتقل كانط بالفلسفة الإلهية ، إلى الطريق الذي رسمه لها ليبنتس من قبل ، فيجعل من الحكمة الإلهية أساساً لوجود الخير في هذا العالم . وإذا تساءلنا ما مصدر الشر ؟ لكان الجواب ، أنه الإنسان ، وأن اللّه قد خلق الوجود من أجل الخير لا من أجل الشر .

إن قصة أيوب ، هي رمز لحياة الإنسان في هذا العالم ، مزيج من الخير والشر . كان ينعم بالصحة والمال والبنين ، وبالجاه والطمأنينة والسلام ، ثم فقد كل النعم والخيرات . وقد يظن البعض ، أن تلك إرادة اللّه ومشيئته ، أو أنه لقي جزاء أعماله وأفعاله . ولكن الحق ، أن اللّه يكشف لعباده المؤمنين ، عن سر عظمته وحكمته وعدالته . فوهب أيوب النعمة والخير بعد العذاب والشقاء ، لأن إيمانه كان يقوم على أساس من الفضيلة والأخلاق ، والمحبة والعدالة .

وما كانت الفلسفة النقدية تكتمل في نظرنا ، بدون هذه التأملات الهادئة التي دونها كانط عن الكائن الأسمى وحكمته التي تتجلى في هذا العالم !! .

١٢ ـ نقد الفلسفة النقدية

استهدفت الفلسفة النقدية ـ حتى منذ عهد كانط نفسه ـ للعديد من الحملات، فتصدى لنقدها كل من فيشته وشيلنج وهيجل وشوبنهاور ، وراح كل منهم يبرز جوانب الضعف في هذه الفلسفة ، خصوصاً فيما يتعلق بنظرية كانط في التفرقة بين الظواهر والشيء في ذاته ، والحملة على الميتافيزيقا التقليدية ، والقول باستحالة تخطي حدود التجربة ، وإنكار شتى الأدلة التقليدية على وجود اللّه إلـخ . . . وقد تعرضنا بالفصيل لنقد هيجل للفلسفة الكانطية في الفصل الذي كتبناه

في كتابنا « هيجل » تحت عنوان « مصـادر الفلسفة الهيجيليـة »[1] . ونريد الآن أن نتعرض بإيجاز لموقف شوبنهاور من الفلسفـة النقديـة خصوصاً من التذييل الذي كتبه الجزء الثاني من كتابه « العالم كـإرادة وتصور » تحت عنوان « نقد الفلسفة الكانطية » .

ونحن نلاحظ - بادىء ذي بدء - أن شوبنهاور كان يعد نفسه بمثابة التلميذ المخلص لكانط ، بينما نراه ينظر إلى كل من فيشتـه وشيلنج وهيجـل على أنهم أبنـاء غير شرعيـين لكانط ، وكـأنمـا هـو « الابن الشرعي » الوحيد الذي انحدر من صلب كانط ، فاحتفظ بالملامـح الرئيسية للفلسفة الكانطية ، وحافظ على الأمانة الفكرية التي تسلمها من أبيه الروحي ! وحين يتحدث شوبنهاور عن كانط فإنـه يتحمس لفلسفته ، ويعلي من شأنها، ويقرر أنها تمثل بعثاً فكرياً حقيقياً : نظراً لأن كانط في رأيه قد استحدث طريقة جديدة في التفلسف ، ومنهجاً حديثاً في النظر إلى الأشياء . ولم تكن حماسة شوبنهاور في الحديث عن كانط مجرد حمـاسة عـاطفية صرف ، وإنمـا كانت في الحقيقـة حماسـة فكرية ، تولدت عن عشرة طويلة عاشها فيلسوفنا على مقربة من الفكر الكانطي ، فاستطاع عن طريقها أن يتعمق النقد الكانطي وأن يقلبه على كافة وجوهه ، والواقع أن شوبنهاور قد إستطاع أن ينفذ إلى باطن الفكر الكانطي ، فلم يكن حديثه عن الفلسفة النقدية وليـد معرفـة سطحية ، أو نتيجة قراءات من الدرجة الثانية ، بل لقد كانت دراسته للنقد الكانطي بمثابة دراسة تحليلية عميقة ، استطاع عن طريقها أن يتمثل الفلسفة الكانطية تمثلاً واضحاً عميقاً أصيلاً .

---

(١) إرجع إلى الجزء الأول من كتاب « هيجل أو المثالية المطلقة » القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٧٠ ، الفصل الثاني ، من ص ٩٨ إلى ص ١١٦ .

بيد أن إعجاب شوبنهاور بكانط لم يكن ـ مع ذلك إعجاباً بغير حدود ، أو بدون تحفظ ، بل وجدناه يختلف مع كانط في الكثير من التفاصيل والجزئيات ، خصوصاً فيما يتعلق بقضية المثالية الكانطية وموقفها من من حقيقة « وجود العالم الخارجي » . ونحن نعرف أن كانط قد أصدر الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص» سنة ١٧٨١ ، ثم لم يلبث أن عاد إلى هذه الطبعة منقحاً ، فكان أن ظهرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٧٨٧ م . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن كانط قد أدخل على هذه الطبعة الجديدة الكثير من التعديلات الهامة، فضلاً عن أنه ضمنها نقداً لمثالية باركلي ، باعتبارها « مثالية ذاتية » تنكر وجود العالم الخارجي . ولكننا نجد شوبنهاور يرفض الأخذ بهذه الطبعة الجديدة ، بحجة أن كانط قد ساير فيها دعوى القائلين بالواقعية ، متنكراً بذلك للحدس الأصلي الذي صدرت عنه فلسفته النقدية . ومعنى هذا أن كانط ـ في رأى شوبنهاور ـ كان « مثالياً » في الطبعة الأولى من كتابه « نقد العقل الخالص » بينما نراه يتحول إلى فيلسوف « واقعي » في الطبعة الثانية من هذا الكتاب وعلى حين أن كانط قد أعلن بصورة مطلقة ـ ودون أدنى تحفظ ـ في الطبعة الأولى من كتابه أنه ليس ثمة « موضوع » بدون « ذات » ، نراه في الطبعة الثانية يبدو كما كان قد هالته الجرأة التي اصطنعها من الطبعة الأولى من كتابه، ومن ثم فإننا نجده يتراجع عن موقفه الأول، لكي يسلم بأن هناك ـ في استقلال تام عن الفكر الذي يتعقل ـ حقيقة خارجية قائمة بذاتها ، تتمتع بوجود مستقل عن الذات العارفة صحيح أن هذه الحقيقة الخارجية لا تقبل المعرفة إلا إذا تقيدت بشروط الفكر ، ولكنها مع ذلك لا تدين بوجودها للفكر نفسه . وهنا يتساءل

شوبنهاور قائلاً إن مادة الحدس - فيما يزعم كانط - (معطاة) لنا من الخارج ، ولكن كيف يكون ذلك ، وعلى أي نحو يتحقق ، وما هي القوة التي تمدنا بهذه المادة فتجعل منها « مضمون الحدس » ؟ إن كانط لا يقدم لنا جواباً شافياً على كل هذه الأسئلة ، بل إنه حين يحاول أن يبرهن لنا على وجود مثل هذا « الموضوع » المستقل فإنه يقع في خطأ منطقي يتعارض مع مذهبه الخاص « في العليـة » . وآية ذلـك - فيما يقول شوبنهاور - أنه ليس لمبدأ العلية عند كانط سوى قيمة ذاتيـة ، بمعنى أن هذا المبدأ لا يصدق إلا بالنسبة إلى نظام الظواهر باعتباره مجرد « مبدأ منظم » تصطنعه الذات في معرفتها للأشياء . فكيف جاز لكانط أن يستند إلى قانون العلية من أجل إثبات وجود مثل هذا « الموضوع » الخارجي المستقل تماماً عن الذات .

« إن كانط يقيم فرضه القائل بالشيء في ذاته على دعامة واهية ألا وهي الزعم بأن الإحساس الذي تستحدثه الأشياء في أعضائنا لا بد من أن يكون وليد علة خارجية ، ولكن قانون العلية - كمـا لاحظ هو نفسه بحق - إنما هو قانون أولي a Priotl ، بمعنى أنه وظيفة من وظائف ذهننا نفسه ، وبالتالي فإنه قانون ذاتي محض » . ومعنى هذا أن مبدأ العلية لا يملك أية قيمة موضوعية ، وبالتالي فإنه لا يصدق على الأشياء في ذاتها . وتبعاً لذلك فإن هذا الفرض النفسي القائل بوجود « شيء » مستقل تماماً عنا إنما هو فرض خاطىء يستند في صميمه إلى عمليـة تطبيق غير مشروع لمبدأ العلية . وهذا ما حدا بشوبنهاور إلى القول بأن إفتراض وجود عالم مستقل عنا يمثل في كل فلسفة كانط نقطة الضعـف الأساسية، أو هو على حد تعبيره «كعب أخيل» في الفلسفية النقـدية بأسرها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن شـوبنهاور يـواجه كـانط

بقياس الإحراج التالي فيقول له : إما أن تكون إحساساتنا ذاتية بحتة ، وعندئذٍ لن يكون في وسعنا أن نسلم بوجود « شيء في ذاته » ، وإما أن نسلم بوجود « شيء في ذاته » ، وعندئذٍ لا مناص لنا من الاستناد في هذا الحكم إلى مبدأ العلية « ما دام الشيء في ذاته هو علة إحساساتنا » ، وعندئذٍ لن يكون أمامنا سوى أن نسلم بأن لمبدأ العلية قيمة موضوعية . ولهذا يقدر شوبنهاور أنه ليس في وسعنا سوى أن نرفض هذه « المثالية الناقصة » التي دعا إليها كانط باعتبارها موقفاً هجيناً مختلطاً نصفه « واقعي » ونصفه « مثالي » .

فإذا ما تساءلنا : هل تناقض كانط بالفعل مع نفسه ، هل انتقل كانط بالفعل من المثالية الخالصة إلى ضرب من الواقعية المستترة أو المقدمة ، وجدنا أن آراء مؤرخي الفلسفة قد تفرقت حول هذا الشأن، فقال بعضها من أمثال Rosen Kranz روزن كرانتس و، Kuno fisher كيونو فيشر، و، Michelex ميشليه، بأن شوبنهاور كان محقاً في اعتماده للطبعة الأولى من كتاب « نقد العقل الخالص » بينما ذهب البعض الآخر منهم من أمثال إيبرفيج :Wecerwe وبول جانية Paul Janet إلى القول بأن الطبعة الثانية من « نقد العقل الخالص» هي وحدها التي تمثل روح المثالية الكانطية . والظاهر أن معظم الخلط الذي حدث في هذا الصدد ، قد نتج عن استخدام كانط لكلمة «موضوع» بطريقة غامضة تدعو إلى اللبس: فإننا نراه تارة يعني بهذه الكلمة ضرباً من الخواء المحض أو العدم الخالص الذي هو دون متناول الفكر ، في حين نجده تارة أخرى يعني بهذه الكلمة وجوداً واقعياً شبيهاً بما أطلق عليه بعض الفلاسفة اللاحقين « من أمثال هربرت سبنسر» اسم الحقيقة المستغلقة . ومهما يكن من شيء فإننا

نلاحظ أن شوبنهاور قد أخذ على كانط تذبذبه بين المثالية والواقعية ، في حين أن منطق مذهبه كان يملي عليه الاتجاه نحو المثالية المطلقة » .

ولسنا نريد ن نخوض في تفاصيل نقد شوبنهاور للفلسفة الكانطية ، وإنما حسبنا أن نتوقف عند بعض الملاحظات الهامة التي أبداها شوبنهاور بخصوص بعض القضايا الرئيسية في النقد الكانطي وهنا نجد شوبنهاور يقدر أن أكبر خدمة أسداها كانط للفكر الفلسفي هي التفرقة التي أقامها بين الظاهرة والشيء في ذاته ؛ أعني بين « مايبدو » وما هو « قائم » في الواقع نفسه : فقد استطاع كانط عن طريق هذه التفرقة أن يظهرنا على حقيقة هامة ألا وهي أن الفكر يتوسط دائماً بين « الشيء » من جهة ، وبيننا نحن من جهة أخرى ومن ثم أثبت لنا كانط أنه لا سبيل لنا إلى معرفة « الشيء » على نحو ما هو في الواقع ونفس الأمر ، صحيح أن كانط لم يفطن إلى أن « الإرادة » هي «الشيء في ذاته»، ولكنه مع ذلك ـ فيما يقول شوبنهاور ـ قد خطا خطوة حاسمة حينما أظهرنا على أن السلوك الخلقي للإنسان مستقل تماماً عن القوانين التي تحكم الظواهر .

ونحن نجد شوبنهاور يشيد بنظرية كانط الترتستدنتالية التي تنسب إلى كل من الزمان والمكان « طبقاً ذاتياً » يجعل منهما « صورتين أوليتين باطنتين فينا ، على العكس مما يفعله الرجل العامي حين ينسب إليهما وجوداً خارجياً مستقلاً . ولكن شوبنهاور يأخذ على كانط أنه بمجرد ما ينتقل من دائرة الحدوس الحسية إلى دائرة الذهن فإنه لا يلبث أن يحيل الحكم إلى موضوع معقد مليء بالتقسيمات الفرعية التي لا تخلو من تعسف وتشويه ، وفضلاً عما تنطوي عليه من أخطاء منطقية عديدة قد لا تتفق مع فهمنا الحقيقي للمعرفة البشرية ، وهذا هو السبب في أن

شوبنهاور يشبه فلسفة كانط بفن المعمار القوطي الذي كان يحفل بالفروع والتقسيمات ، فضلاً عن أنه لم يكن يخلو من تكرار ورتابة .

ونحن نعرف أن كانط قد أرجع أفكار العقل إلى ثلاثة أوهام رئيسية ألا وهي « النفس » و«العالم» و« الله » وشوبنهاور يلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثي مجرد تقسيم يقوم على ولع بالتقابل أو التناظر في حين أن الفكرتين الأوليتين من هذه الأفكار الثلاث مشروطتان بالفكرة الثالثة ألا وهي فكرة الله ، باعتباره العلة الأولى لكل من النفس والعالم . ومعنى هذا أن النفس والعالم لا يمثلان فكرتين لا مشروطتين، بل هما فكرتان مشروطتان بفكرة الله . ومن جهة أخرى يلاحظ شوبنهاور أن كانط في الحقيقة قد استمد هذه الأفكار اللامشروطة الثلاث من الديانة المسيحية ، لا من العقل وحده خصوصاً وأنه يلاحظ أن تأثير المسيحية قد بدا واضحاً على الفلسفة ، ابتداء من العهد المدرسي حتى فولف . صحيح أنه قد يقع من ظن الفلاسفة أحياناً أن هذه الأفكار هي وليدة العقل وحده ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن تطور الفكر الفلسفي وحده هو الأصل في ظهور هذه الأفكار . ولو كان لنا أن نعود إلى تاريخ الفكر القديم ، خصوصاً لدى بعض الشعوب الشرقية وعلى رأسها الهنود ، لكان في وسعنا أن نقول إن الكثير من الآراء الفلسفية التي قال بها قدماء فلاسفة اليونان قد صدرت عن أصول شرقية دينية . ولم يكن كانط من تمسكه بفكرة الله « حتى ولو كان ذلك على المستوى الأخلاقي وحدة » سوى مجرد تابع من اتباع الفكر الديني المسيحي . وشوبنهاور يناصب « مذهب التأليه » أشد ضروب العداء ، ومن ثم فإننا نراه يرحب بالنقد الكانطي للاهوت الطبيعي ، مؤكداً أن هذا النقد هو بمثابة قضاء مبرم

على كل نزعة تأليهية ولهذا يقرر شوبنهاور أن الكلمة الأخيرة في الفلسفة الكانطية - بشرط أن تفهم على حقيقتها - إنما هي هذه الحقيقة الرهيبة ، ألا وهي أنه لا بد للفلسفة من أن تكون شيئاً آخر مختلفاً كل الاختلاف عن ميثولوجيا اليهود والمسيحيين .

وصفوة القول أن شوبنهاور قد سلم بالنتائج الأساسية الحاسمة للفلسفة النقدية ، ألا وهي ضرورة « تحليل العقل البشري » من أجل تعيين حدوده ؛ ثم استحالة تجاوز دائرة التجربة . . . ولكن شوبنهاور قد أراد تجاوز الفلسفة الكانطية ، بحجة أنه لا بد لنا من إقامة ميتافيزيقا جديدة تستند إلى « التجربة » . نفسها ، وتكون بمثابة علم للتجربة ككل ، أعني فلسفة كونية « كوسمولوجية » تستند إلى فهم شامل للعالم باعتباره « الواقع » الوحيد الذي ينصب عليه كل تفكير فلسفي - وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول أن شوبنهاور قد انفصل عن كانط حين قال بإمكان استخلاص « الحقائق » من « الظواهر » . وحين ذهب إلى القول بإمكان قيام علم ميتافيزيقي . حتى في التجربة المحضة ، على شرط أن يستوعب هذا العلم دائرة التجربة بأسرها ، وأن يعمل على تنظيمها بطريقة منهجية وهكذا نزل شوبنهاور بالشيء في ذاته إلى أعماق التجربة ، معلناً أنه ما دام ثمة « شيء » يظهر أو يبدو ، فلا بد من أن يكون هذا الشيء ماثلاً في صميم التجربة ذاتها . صحيح أن شوبنهاور قد رفض فكرة « المفارق » أو « المتعالي » - على نحو ما رفضها كانط من قبل - ولكنه قد استبقى فكرة « الشيء في ذاته » ، باعتباره تلك « الإرادة » الباطنة في صميم التجربة . ومن هنا فقد تحول النقد الكانطي - على يد شوبنهاور - إلى ميتافيزيقا تجريبية تجعل من الفلسفة « علم الواقع في ذاته » ، وتقرر أن مهمة الميتافيزيقا هي معرفة

« الأشياء في ذاتها » ، لا معرفة « الظواهر » التي تبدو على نحوها تلك الأشياء .

ولو أننا ـ الآن ـ ألقينا نظرة سريعة على النقد الذي وجهه شوبنهاور إلى الفلسفة الكانطية ، لتبين لنا ـ أولاً ـ أن شوبنهاور قد جانب الصواب حين رفض الأخذ بالطبعة الثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » وحين أصر على القول بأن منطق المذهب الكانطي كان يملي على صاحبه الاتجاه ـ في خاتمة المطاف ـ نحو « المثالية المطلقة » والواقع إن كانط لم يتذبذب بين « المثالية » و« الواقعية » ـ كما زعم شوبنهاور ـ بل هو قد أراد منذ البداية أن يقدم لنا نوعاً جديداً من « المثالية » : ألا وهي تلك المثالية النقدية أو الصورية أو الترنسندنتالية التي تقرر أن صورة قوتنا الناطقة هي التي تحدد البناء المعقول للعالم الطبيعي بأسره ، على نحو ما يبدو لنا واقعياً . وإذا كان فيلسوفنا قد وقف إلى جانب هيوم حين قال قولته المأثورة : « في التجربة ـ وفي التجربة وحدها ـ إنما تكمن الحقيقة » : « Nur in deT EIF ahrun & ist wahrheit » ، فإنه مع ذلك قد أكد أن مفهوم التجربة ـ هو نفسه ـ ليس مفهوماً تجريبياً ، وأن الذات العارفة ليست واقعة تقبل الملاحظة في عالم الطبيعة . ونحن نعرف كيف ذهب كانط إلى القول بأن التجربة ـ لدى الموجود الناطق ـ لا تمثل عملية سلبية يقتصر فيها المرء على تقبل الانطباعات الحسية . بل هي عملية إيجابية يقول فيها المرء بتأويل تلك (الانطباعات الحسية» . ولو شئنا أن نبسط المثالية الكانطية ، لكان في وسعنا أن نقول إنها مثالية صورية تزعم أن الفكر ـ بدون الحسّ ـ خاوٍ تماماً ، وأن الحسّ ـ بدون الفكر ـ أعمى تماماً . ومعنى هذا أن كل من يرى ـ دون أن يفكر ـ لا يرى في الحقيقة شيئاً » ! لهذا فإنك لا تستطيع أن تفهم

ماذا عسى أن تكون «التجربة» على حقيقتها، اللّهم إلا إذا قمت أولاً بتحليل الجانب ـ أو الدور ـ الذي تقوم به طبيعتنا الناطقة (بوصفنا موجودات مفكرة) في عملية تنظيم التجربة ؛ وعندئذٍ سوف تتحقق من أن تجربتك لا تعني ـ بالنسبة إليك ـ أي شيء ، إلا لأنك تقوم دائماً بتأويل معطياتها بالرجوع إلى بعض الصور الذاتية أو المخططات المثالية أو القوالب الذهنية : وهذه أشكال أولية ترتدُ ـ في أصلها ـ إلى طبيعة قوتنا الناطقة وليست التفرقة التي أقامها كانت بين « الظاهرة » والشيء في ذاته » (وهي تلك التفرقة التي أشاد بها شوبنهاور) سوى مجرد تعبير كانطي عن إيمان فيلسوفنا الضمني بأننا « لا نتعامل ، ولا نستطيع أن نتعامل ، مع أية وقائع تكون مستقلة تماماً عن طبيعتنا »[1] . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن العالم الذي ندركه هو دائماً « عالم إنساني » : لأنه عالم ظواهر ، لا عالم أشياء في ذاتها . ولو وجدت عقول تدرك الأشياء في ذاتها ، لما كانت تلك العقول عقولاً بشرية تملك بعض الصور الأولية التي تحكم طريقها الخاصة في إدراك الظواهر .

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند مفهوم « الشيء في ذاته » ، على نحو ما صوره لنا كانط في تفرقته المشهورة بين « الظاهرة » و« الشيء في ذاته» . وربما كان الأصل حرص كانط على استبقاء هذه التفرقة هو إيمانه الضمني بأن ثمة عالماً واقعياً ، حقيقياً ، مستقلاً ، نستطيع أن نطلق عليه اسم « عالم الأشياء في ذاتها » . وقد كان الظن بكانط أن يقتصر على القول بأننا نعرف الأشياء على نحو ما تبدو لنا ،

(١) C F. J. Royce; lectureses on Mode In Idealism. New – Haven, Yale University Press, 1964, PP: 24 – 25 .

ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، بل راح يؤكد لنا أننا نعرف أيضاً أن هناك أشياء واقعية ، حقيقية، مطلقة ، على الرغم من أن هذه « الأشياء » لا تبدو لنا ، ولا يمكن أن تبدو لنا بأي حال من الأحوال . وهذا الزعم الكانطي هو الذي حدا بالكثير من النُقّاد إلى التساؤل : ماذا عسى أن تكون تلك « الأشياء في ذاتها » التي لا نعرف عنها إلا النزر اليسير ، ولكننا في الوقت نفسه نعرف عنها الشيء الكثير؟! إما أننا نعرف عنها الشيء الكثير فذلك لأنها وإن كانت لا تبدو لنا على الإطلاق في صميم تجربتنا ، فضلاً عن أننا لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نتحقق من وجودها (على نحو ما نتحقق ـ مثلاً ـ من وجود الوقائع الظاهرية) . إلا أننا نعرف مع ذلك ـ بوجه ما من الوجوه ـ أنها موجودة بالفعل . وإما أننا لا نعرف عنها إلا النزر اليسير ، فذلك لأننا وإن كنا نعلم أنها موجودة ، إلا أننا لا نستطيع ـ بأي حال من الأحوال ـ أن نعرف ماذا عساها أن تكون ـ على وجه التحديد ـ ، طالما كان لنا بقاء على ظهر هذه الأرض ، وطالما بقيت معرفتنا مشروطة بشروط كل معرفة بشرية[1] . ولعل هذا ما حدا ببعض الفلاسفة اللاحقين على كانط إلى التخلي نهائياً عن مفهوم « الشيء في ذاته » باعتباره مفهوماً متناقضاً لا يقبل أية صياغة عقلية مقبولة .

والحق أن « الشيء في ذاته » ـ كما قال هيجل بحق ـ إنما هو تجريد أجوف يند عن كل تفكير ، خصوصاً وأنه ليس في وسعنا أن نقول عنه أي شيء على الإطلاق ! صحيح أن « الشيء في ذاته » قد يبدو لنا بمثابة

---

(١) دويس : المرجع السابق (« محاضرات في المثالية المحدثة ») طبعة سنة ١٩٦٤ ، المحاضرة الثانية ص ٤١ .

الأفق العقلي الذي يمثل هدفاً يصوب نحوه الفكر كل ذخيرته ، ولكنه في الحقيقة ـ كما لاحظ هيجل ـ مبدأ باطن في صميم الفكر نفسه . وحينما قال كانط نفسه بأن الذات الحقيقية ليست مجرد ظاهرة ، بل هي شيء أكثر من كل ما يقدمه لنا الوعي الحاضر ، فإنه قد فتح بذلك السبيل أمام هيجل للقول بأن « الذات » هي المبدأ المطلق لكل معرفة » . وهيجل يقرر هنا أنه لو كان « الشيء في ذاته حقيقة منيعة لا سبيل أمام الفكر لبلوغها على الإطلاق ، لما كان لهذا « الشيء » أدنى وجود بالنسبة إلينا . ولكن الواقع أن « الشيء في ذاته » يقبل أن يكون « شيئاً » بالقياس إلينا ، والمشكلة كلها إنما تنحصر في ضرورة العمل على إثراء المعرفة الموجودة لدينا عنه . وربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كانط ـ فيما يزعم هيجل ـ أنه قد أحل التجريد الأجوف للشيء في ذاته ، محل المسار الحيّ لمعرفتنا البشرية في سعيها المستمر نحو تعمق الأشياء[1] .

والرأي عندنا أنه إذا كان تاريخ الفلسفة قد شهد فلسفات ـ كالرواقية ، والاسبينوزية ، والهيجلية ـ يصح أن نطلق عليها اسم فلسفات الحكمة (على اعتبار أن الحكمة هي المعرفة المطلقة) ، فإنه قد شهد أيضاً فلسفات أخرى ـ كالكانطية مثلاً ـ قد يصح أن نطلق عليها اسم فلسفة الحدود Philosophie des Limites والواقع أن كانط هو الفيلسوف الذي استطاع أن « يفرقع » ـ إن صح هذا التعبير ـ مفهوم « الحكمة » ! وهو قد فعل ذلك على نحوين : فقد رأيناه أولاً يصب في

(١) ارجع إلى كتابي «هيجل أو المثالية المطلقة » القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٠ ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

« الأشياء في ذاتها » موضوعات لا تقبل المعرفة الفلسفية ، ويقرر أنها ليست سوى مجرد موضوعات للإيمان الفلسفي أو الاعتقاد العقلي ، مما جعله يقول . بوجود الله ، دون أن يسوغ للإنسان أن يضع نفسه موضع الله . ومعنى هذا أن كانط قد استعاض عن الفلسفة التي تحكم على الأشياء من وجهة نظر الله ، بفلسفة أخرى تحكم على الأشياء من وجهة نظر الإنسان . ولئن كنا - في نظر كانط - لا نعرف « الشيء في ذاته » ، إلا أننا نتعلقه بالقدر الذي يجعل منه موضوعاً يلعب دوراً سلبياً هو دور« الحدّ » limite ، ويمثل - بالتالي - تكذيباً لمزاعم الظاهرة حين تحاول أن تتعادل مع الوجود eter . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفية الكانطية هي فلسفية موجود متناه ، محدود ، لا بد له من أن يواصل - إلى غير ما حد - جهده في المعرفة ، عالماً في الوقت نفسه أنه لن يكون في وسعه قط أن يصل إلى أية معرفة مطلقة !

ثم إننا نلاحظ - ثانياً - أن كانط حين أعلن أنه ليس هناك سوى شيء واحد يعد خيراً على الإطلاق ، إن في نطاق العالم ، ألا وهو الإرادة الخيرة ، فإنه قد نقل - بذلك - مبدأ الأخلاق من دائرة العقل إلى دائرة الإرادة . ومعنى هذا أن هناك - في نظر كانط - « وجوباً » devoir étre لا سبيل لرده أو إرجاعه إلى «الوجود» eter . وتبعاً لذلك فإن العالم الكانطي - سواء أكان ذلك بالقياس إلى العقل أم بالقياس إلى الإرادة - إنما هو عالم وجوب يحفل بالمهام أو الالتزامات . وهنا يكمن السر الأصلي في ذلك الفشل الميتافيزيقي الذي يتهدد - باستمرار - العالم الكانطي : فإن كلا من عالم المعرفة وعالم الإرادة - عند كانط - لا يمثل عالماً جاهزاً مُعداً من ذي قبل ، بل هو عالم ناقص ما يزال يفتقر إلى التكوين ! وليس في استطاعتنا أن نصنع هذا العالم أو ذاك ، دون أن

نصطدم بالفشل ، فلا بد إذن من التسليم بأن العالم الكانطي عالم ناقص - غير مكتمل - لأنه عالم بشري ما يزال دائماً في دور التكوين[1] .

وهنا نجد أنفسنا بإزاء ضرب من النسبية الفكرية التي تجعل من الفلسفة الكانطية اعتراضاً دائماً ضد كل محاولة ميتافيزيقية من أجل استخدام العقل في حل بعض المشكلات التي تواجهه . وفي مقدمتها مشكلة الوجود ، ومشكلة الله ، ومشكلة قدم العالم . وغير ذلك من المشكلات الأنطولوجية والميتافيزيقة والظاهر أن النقد الكانطي قد أشاع في الأجواء الفلسفية ضرباً من الإرهاب ، فأصبح الكثيرون يدمغون بالسذاجة كل من يحاول التصدي للبحث في إحدى المشكلات الميتافيزيقية التقليدية ، وكأنما هو منتكص - أو مرتكس - يحاول الإرتداد إلى ما قبل العهد النقدي ! ونحن نعرف أن كانط حين هاجم الميتافيزيقا الكلاسيكية ، فإنه لم يهاجم في الحقيقة سوى تلك الميتافيزيقا الدوغماطيقية التي عرفها ، ألا وهي ميتافيزيقا ليبنتس وفولف ومن هنا فقد يكون من خطل الرأي أن نتصور أن النقد الكانطي للميتافيزيقا يصدق على كل أشكال الميتافيزيقا ، بما في ذلك ميتافيزيقا أسطو ، والقديس توما الأكويني ، وابن سينا ، وألبير الكبير ، ودنس سكوت ، وغيرهم . والواقع أن النقد الكانطي لا ينسحب إلا على المذاهب الميتافيزيقية التي اصطنعت في تفكيرها المنهج الاستنباطي ، كالمذهب الديكارتي الذي اتخذ نقطة انطلاقة من بعض « الأفكار الفطرية »

---

(١) Jean la Croix: « Kant et lekantisme, » Paris, P. U. F., No. 1213 (Que - Sais - Je), 1967 .

(مثلاً) هذا إلى أن النقد الكانطي قد قام على بعض الإفتراضات الأولية التي سلم بها كانط تسليماً . في حين أنها قضايا ظنية تقبل المناقشة ، كما سيتبين لنا بوضوح فيما يلي . وإذا كان فيلسوفنا قد أخذ بتلك الافتراضات ، دون أن يضني نفسه بمناقشتها . فذلك لأنه قد ورثها عن التقليد الفلسفي الذي كان سائداً في عصره ، فلم يكن في وسعه أن يشك ـ لحظة ـ في صحتها . وسنرى فيما بعد إلى أي حد كان وضع كانط لمشكلة المعرفة متأثراً بالتراث الفلسفي الخاص الذي انحدر إليه من أسلافه المباشرين وغير المباشرين (بما فيهم ديكارت ، وليبنتس ، وفولف . . . إلخ) .

ولو أننا عمدنا الآن إلى الكشف عن بعض تلك الافتراضات الأولية التي سلم بها كانط تسليماً ، لوجدنا على رأسها فهمه لطبيعة « العقل » ، وتصوره لمفهوم « المعقولية » وآية ذلك أن كانط قد افترض أننا نستطيع أن نقوم بنقد العقل ، قبل القيام بعملية استخدامه بطريقة فعلية ، وكأن العقل مجرد عضو نستطيع أن نقوم بتشريحه ، في استقلال تام عن نشاطه الوظيفي أو فاعليته الحقيقية . وفات كانط أن النقد الصحيح للعقل إنما هو ذلك الذي يكون بمثابة تأمل للنشاط الذهني أثناء قيامه بوظائفه ، أو خلال ممارسته لفاعليته . والواقع أن العقل لا يمثل موضوعاً نحلله ، أو شيئاً نشرحه ، بل هو فاعلية تمارس ، أو نشاط ذهني ندرك عن طريقة ما هو موجود في الواقع . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الذهن (أو العقل) يمثل علاقة حية ، فلا موضوع للنظر إلى « العقل » باعتباره « عضواً » لأننا عندئذ نقطع الوشائج التي تربط الذات المعرفة بالموضوع المعروف، في حين أن المعرفة نفسها لا تزيد عن كونها مجرد صورة من صور الترابط ، أعني

أنها علاقة . والظاهر أن كانط قد ارتكب ـ بالنسبة إلى فعل المعرفة ـ نفس الخطأ الذي ارتكبه قديماً زينون الإيلي ـ بالنسبة إلى الحركة ـ وكما أننا نواصل التنفس ، ونستمر في عمليات الهضم والتمثل ، دون أن نعرف ـ على وجه التحديد ـ ماذا عسى أن يكون التنفس أو كيف الهضم أو التمثل ممكناً ، فكذلك لا بد لنا من أن نستمر في عملية المعرفة دون أن نكون قد عرفنا ماذا عسى أن تكون طبيعة العقل وقد يكون فعل المعرفة ـ بالنسبة إلينا ـ فعلاً عجيباً لا يقل غموضاً أو إعجازاً عن فعل الحياة ، ولكن ليس من حقنا أن نتوقف عن ممارسة نشاطنا الذهني بدعوى أنه لا بد لنا ـ بادىء ذي بدء ـ من القيام بنقد أولي لملكة العقل ، وربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كانط أنه نظر إلى « العقل » على أنه ملكة أولية a'priori جاهزة . أو معدة من ذي قبل ، في حين أن « العقل » ليس عضواً أو شيئاً يقبل المعرفة بطريقة أولية سابقة على كل تجربة ، بل هو نشاط فعال ، أو ممارسة حية ، لا تفهم إلا من خلال احتكاكها المستمر بعالم الواقع أو دائرة التجربة . ولعل هذا السبب في أن مفهوم « المعقولية » عند كانط قد بقي مفهوماً ناقصاً قاصراً : لأن « المعقولية » لا تتحدد بطريقة أولية ، صورية ، بل هي تتحدد من خلال علاقة العقل بالواقع ، أو صلة الذهن بالتجربة ، وحينما أفاض بعض الفلاسفة ـ وعلى رأسهم برجسون ـ ، وبعض علماء النفس ـ وفي مقدمتهم منكوفسكي Minkovski ـ في الحديث عن المعقولية باعتبارها « دالة الواقع » L a fonction duree ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أن المعقولية الحقيقية هي تلك التي تحترم الواقع ، وتتحدد بمقتضى علاقتها بالتجربة . وهذا ما فطن إليه أرسطو من قديم الزمان حينما أراد للفلسفة أن تنطلق من التجربة . لكي تعمد من بعد إلى

تحليل المعطيات التجريبية ، حتى تتعقلها على نحو سليم ، دون أن تضع أي حد أمام عملية « التعقل » ، طالما كانت نقطة انطلاقها هي ما تقدمه لها التجربة .

وربما كان في استطاعتنا أيضاً أن نقول إن من بين الافتراضات العديدة التي صدرت عنها الفلسفة النقدية فهم كانط الخاص للميتافيزيقا باعتبارها « خروجاً عن دائرة التجربة » ، و« تطبيقاً لاستعمال العقل خارج نطاق التجربة » . و« امتداداً بالمعرفة البشرية إلى ما وراء كل حدود التجربة الممكنة » و« استدلالاً ننتزع فيه من العقل كل مادة ، وكل عون يجيئه من قبل التجربة » ، و« تعالياً تاماً على كل ما تقدمه لنا التجربة من معلومات » . . . إلى آخر تلك التعبيرات التي كثيراً ما نلتقي بها في المقدمتين اللتين صدر بهما كانط لكتابه « نقد العقل الخالص » وقد سبق لنا أن قلنا إن الفكرة التي كونها لنفسه عن « الميتافيزيقا » لم تكن تتفق إلا مع تلك المذاهب المثالية ، الاستنباطية ، التي عرفها في عصره ، ألا وهي المذاهب الميتافيزيقية التي ركبها أصحابها بطريقة أولية (أو قبلية) ، لا في استقلال عن التجربة فحسب ، بل إلى جانب التجربة أيضاً . ولئن يكن النقد الكانطي على حق ، حين نكون بصدد أمثال هذه المذاهب الميتافزيقية الأولية - كما أسلفنا - إلا أنه بجانب الصواب حتماً ، حين نكون بصدد مذاهب ميتافيريقية أخرى ترفض منذ البداية القيام بمجموعة من الاستنباطات العقلية انطلاقاً من مبادىء سابقة قد تم وضعها بطريقة أولية (قبلية) والحق أن أصحاب هذه المذاهب لا يريدون أن يخرجوا من نطاق التجربة ، أو أن يتحاموا بأنفسهم عن المعطيات التجريبية ، فلا موضوع لاتهامهم بأنهم يشبهون الطير الذي قد يتوهم أنه يستطيع أن

يطير على نحو أفضل لو لم يكن يجد تحت جناحية مقاومة الهواء ! وإنما كل ما يريده أصحاب هذه المذاهب الارتكاز على التجربة ، والعمل على اكتشاف عالم التجربة بكافة الوسائل التي يجدها المرء بين يديه ، من أجل الوصول إلى معرفة هذا العالم على أحسن وجه ممكن . وهذا ما فضله (مثلاً) كل من أرسطو قديماً . وبرجسون حديثاً ، حيثما حاول كل منهما أن يتعقل الواقع على نحو ما هو معطى لنا في صميم تجربتنا ، ماضياً في هذه المهمة حتى النهاية ، محاولاً - دائماً - الإجابة على ما يقدمه لنا الواقع من مشكلات عقلية . فلم يكن رائد هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يضيفوا أي شيء كائناً ما كان إلى الواقع ، بل كان رائدهم أن يكتشفوا ما « تضمنه » الواقع ، وما « يستلزمه » ، وما « يفترضه » ، وما يتطلبه وما « يقتضيه » لكي يكون ما هو كائنه ، وما « يكمن » فيه ، وما « يعمل » عمله باستمرار في باطنه . . . إلخ . ولعل هذا هو السبب في أن دعاة هذه النزعة الميتافيزيقية التجريبية قد رحبوا دائماً بالعلم ، خصوصاً في صورته المعاصرة التي تؤمن بقيمة العقل . والواقع أننا لو نظرنا إلى العلوم الوضعية الحديثة ، لما وجدنا لديها أي شكل من أشكال النزعة الارتيابية ، أو أي ميل نحو الاتجاه اللاعقلاني . وآية ذلك أن العالم الذي يتخذ نقطة انطلاقه من التجربة ، يجد في نفسه من الجرأة ما يستطيع معه أن يستبق التجربة ، ثم لا تلبث التجربة أن تجيء مؤيدة له في توقعاته المسبقة . ومعنى هذا أن « العلم » - في صورته المعاصرة - قد أصبح بعيداً كل البعد عن التصور التجريبي المحض للعلم . صحيح أن العلم الحديث ينطلق من المعطيات التجريبية ، لكي لا يلبث أن يرتد إليها باستمرار ، ولكنه في الوقت نفسه علم « عقلاني » ، دون أن يكون ذلك على الطريقة

الديكارتية التي كانت تتوهم إمكان استخلاص (أو استنباط) الفزياء من الميتافيزيقا ، بل على الطريقة الأرسطالية التي ترى في العلم عملاً مشتركاً يقوم به كل من « العقل » و« التجربة » .

ونحن لا ننكر أن كانط قد انطلق - في وضعه للمشكلة النقدية - من إيمانه بالعلم ، وثقته باليقين العلمي ، ولكننا نلاحظ - مع ذلك - أن فهم كانط للعلم قد جاء متأثراً ببعض التصورات الفلسفية التي كانت سائدة في عصره ، كما يظهر بوضوح من تصور كانط لمبدأ باعتباره مبدأً تأليفياً أولياً ، لا مجرد مبدأ تحليلي ونحن نعرف كيف أن الكثير من الفلاسفة قد شكوا في إمكان قيام أحكام تأليفية (تركيبية) أولية apriori ، بحجة أنه ليس ثمة فكرة واحدة من أفكارنا لا ترجع عناصرها إلى العالم المحسوس، أو لا نستمد فكرتها من صميم التجربة . ومن هنا فقد لقيت نظرية كانط في « الأحكام التأليفية الأولية » معارضة شديدة من جانب الكثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، خصوصاً من بين جماعة الباحثين المتأثرين بأرسطو والقديس توما الأكويني[1] . وفضلاً عن ذلك ، فقد جاء فهم كانط للعلية فهماً ناقصاً قاصراً : لأنه حذا حذو هيوم في رده للعلية إلى مسألة « التعاقب في الزمان » ، وكأن علاقة السببية هي مجرد علاقة بين « قبل » « وبعد » وفات كانط أن « العلية » شيء آخر مختلف تمام الاختلاف عن هذا التعاقب الزمني الذي وسمه فيلسوفنا بطابع الضرورة. والواقع أن كانط قد ساير هيوم في تصوره الخارجي extrinseciste للعلية ، فاقتصر على النظر إلى الظواهر «من الخارج »

(١) R. Jolivet, « Traite de Philosophie », t. III., lypn, 1960. p 135

دون أن يقوم بأي تحليل علمي ، باطني ، من أجل فهم تلك الظواهر فهماً وجودياً عميقاً، أعني بالوقوف على مبررات وجودها détre roisons وحينما وعد هيوم أن شروق الشمس غداً ، استحالة تنفس الإنسان في الماء ، وانفجار المواد المفرقعة ، واحتياج الإنسان إلى الخبز في غذائه : هي جميعاً مجرد وقائع ليس علينا سوى أن نلاحظها ، فإنه لم يفطن إلى أن مهمة التحليل العلمي إنما تنحصر ـ على وجه التحديد ـ في العمل على فهم تلك الظواهر فهماً علياً عميقاً . ولا شـك أن تصور هيـوم للظواهر على نحو خارجي محض هو الذي حال بينه وبين فهم علاقة العلية الواقعية التي تربط الظواهر بعضها ببعض . ومن هنا فقد بدت الظواهر لهيوم مجرد « عـلاقات خـارجية » لا سبيـل إلى فهم أسبابهـا الذهنية : لأن فيلسوفنا الإنجليزي لم يشأ لنفسه أن يقوم بـأي جهد عملي تحليلي ، في سبيل تعمق مضمون الظواهر ، دون الاقتصار على النظر إليها « من الخارج » نظرة المتفرج المتأمل ذي العيان السطحي العابر : وحسبنا أن نعود إلى الكثير من الأمثلة التي ضربها لنا هيوم في كتابه « بحث في الفهم البشري » ، لكي نتحقق من أنه لم ير في العلية سوى عملية تعاقب زمني ، تخلو تماماً من كل ضرورة باطنية ، لمجرد أن الملاحظة لا تظهرنا على « وجود » قوة تنتقـل من العلة إلى المعلول ، فتكون هي المسؤولة عن حدوث الظاهرة وعن البيان أن كل من يقتصر على النظر إلى الظواهر الطبيعية من الخارج ، لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً عن فهم كيفياتها الحقيقية ، وبالتالي فإنه لن يستطيع الوصول إلى معرفة « الآثار » أو « المعلولات » التي لا بد بالضرورة من أن ترتب عليها . وهكذا نرى أن كانط قد جانب الصواب حين ساير هيوم في فهمه لمبدأ العلية لأن هذا الفهم الخارجي المحض لا يتفق في شيء

مع ما يتطلبه التحليل العلمي الدقيق للعلاقات الدفينة القائمة بين الظواهر الطبيعية . ولا غناء فيما زعمه كانط من أن مبدأ العلية كبدأ تحليلي أولي : لأنه ليس في وسع العقل ، ولا التجربة ، أن يمدنا بالوسيلة اللازمة للقيام بعملية الضبط أو المراجعة ، ومن ثم فإن الحكم التأليفي الأولي لا بد أن يظل ـ على حد قول البعض ـ مجرد « حكم أعمى aveugle[1] .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل ـ مع الكثير من النقاد ـ فنقول : أمن الحق أن هناك بالفعل أحكاماً أولية تأليفية (أو تركيبية) ؟ . . . . إننا نعرف ـ بطبيعة الحال ـ أن النقد الكانطي ـ بأسره ـ يرتكز على التسليم بوجود أحكام تأليفية أولية ، ولكن هذه المسلمة التي استند إليها كانط في إقامة صرح نظريته في المعرفة ، قد وُضِعَت موضع الشك من جانب الكثير من الباحثين . صحيح أن بعض المناطقة المحدثين سايروا كانط في القول بوجود « أحكام تحليلية » ألا وهي تلك الأحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً منذ البداية في الموضوع ، على غرار القضية القائلة بأنها هي ولكن الكثير من الباحثين قد ظلوا ينظرون إلى أمثال هذه القضايا ـ على نحو ما كان يفعل المدرسيون ـ على أنها مجرد « قضايا زائفة » أو « أشباه قضايا » . والحق أن الأحكام التحليلية إنما هي تلك الأحكام التي يكون فيها التأليف بين المحمول والموضوع ضرورياً . بحكم ما يتطلبه الشيء (أو الموضوع) ذاته . ولكن ، لما كان فيلسوفنا قد رد الأحكام التحليلية إلى القضايا التكرارية (التي هي

---

(١) C. T. resmontant: Comment se pose aujourd, hui le Probleme de l'existence de Dieu.: Pariseuil, 1971 – PP, 60 – 61 .

من قبيل تحصيل الحاصل)، فقد وجد نفسه مضطراً إلى اعتبار شتى الأحكام الأخرى الضرورية (مثل القضية بأن ٧ + ٥ = ١٢ ، أو القضية القائلة بأن لكل ما يشرع في الوجود (علة أو سبباً) مجرد أحكام تأليفية أولية ، بمعنى أنها عبارة عن تأليفات (أو تركيبات) تحققت خارج نطاق التجربة)، الأمر الذي حدا بكانط إلى وضع نظريته الخاصة في الصور الأولية للحساسية والذهن وهكذا يتبين لنا أن نظرية كانط في الصور الأولية تستند إلى فرض مسبق خاطىء ، ألا وهو القول بوجود أحكام تأليفية أولية مزعومة .

ثم إننا نلاحظ ـ من جهة أخرى ـ أن كانط قد إنطلق ـ في حله للمشكلة النقدية ـ من مذهب خاص في « التصور » أو « المعنى الكلي » ، ألا وهو المذهب الأسمى الذي دعا إليه في العصور الوسطى اوكام Occam . ونحن نعرف أن هذا الاتجاه الأسمى أو التصوري كان ينسب إلى الكليات وجوداً ذاتياً باعتبارها «أسماء» أو مجرد «تصورات» قائمة في ذهننا فقط ، دون أن يكون لها أي وجود حقيقي أو موضوعي في العالم الخارجي. وحينما قال كانط بأن «التصور»، أولي أولية مطلقة، وأنه ليس مستمداً من التجربة بأي حال من الأحوال ، فإنه قد نحا بذلك منحى إسمياً محضاً في فهمه للكليات أو التصورات . ولا غرو ، فقد ذهب كانط إلى أن أي تجريد يقوم به العقل في نطاق المحسوس لا يمكن أن يوصلنا إلى تصورات تعدد مستوى المعرفة الحسية ، لأننا مهما ارتفعنا في سلم التجريد ، بل مهما أوغلنا في هذه العملية إلى غير ما حد ، فإننا لن نصل إلا إلى تصورات حسية (أو مجرد صور محسوسة images). وواضح من هذا الزعم أننا هنا بإزاء « مصادرة على المطلوب الأول » : لأننا ننكر من جهة امكانية قيام أي تجريد

ميتافيزيقي (أو حدس عقلي) ، ثم نعود فنقرر من جهة أخرى أن أي تجريد نقوم به في دائرة المحسوس لن يوصلنا بالتالي إلا إلى محسوس ، في حين أن المشكلة الأصلية ـ على وجه التحديد ـ إنما تنحصر في معرفة السبب الذي من أجله لا تستطيع التجربة أن تمدنا بتعميمات تكون مشتقة من صميم الواقع التجريبي بما فيه من صور حسية . ومعنى هذا أن النقد الكانطي ـ بأسره ـ يرتكز على هذه المصادرة الأولية التي أدت بفيلسوفنا إلى التمييز بين أحكام تحليلية وأخرى تركيبية (أو تأليفية) أولية[1] .

وقد يكون من الطريف ـ في هذا الصدد ـ أن نشير إلى المحاولة التي قام بها أحد الباحثين المعاصرين ـ ألا وهو الأستاذ جان فال Jean - wahl من أجل العمل على إستخراج المصادرات الضمنية التي استند إليها الفكر الكانطي ، خصوصاً في المجال الابستمولوجي . وهنا نجد هذا الباحث يضع على قمة تلك المصادرات الافتراض الكانطي القائل باستحالة قيام حدس عقلي ، مؤكداً أن معظم الفلاسفة اللاحقين على كانط قد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى رفض هذا الافتراض باعتباره مسلمة خاطئة لا موجب للأخذ بها . ثم هناك ثانياً ـ فيما يقول جان فال ـ التفرقة التي أقامها كانط بين « الظواهر » و« الأشياء في ذاتها » ، مستنداً في ذلك إلى الزعم بأنه مادام ثمة « ظواهر » ، فلا بد بالضرورة من أن تكون هناك « أشياء في ذاتها » . ومن الواضح أن هذه التفرقة ـ كما أسلفنا ، وكما يقرر أيضاً جان فال ـ تقوم على تطبيق غير مشروع لمبدأ العلية الذي لا ينسحب إلا على عالم التجربة (مثله في ذلك كمثل سائر مقولات الفهم) . ثم هناك ـ ثالثاً ـ تلك التفرقة المعروفة التي

---

(١) Cf Jolivet: « Traite de Philosophie », t. III., 1960, PP. 153 – 159 .

أقامها كانط بين « الصورة » و« المادة » ، وهذه أيضاً ـ في رأي فال ـ تفرقة خاطئة قد عملت نظرية الجشلطت الحديثة على تشكيكنا في قيمتها .

وأما إذا انتقلنا إلى تفاصيل الفلسفة الكانطية ـ فيما يقول فال ـ فإننا سنجد أن كانط قد التجأ ـ في وصفه لقائمة المقولات ـ إلى التقسيم الأرسطالي للأحكام ، وإن يكن عدل منه في بعض المواضع . والمتأمل في القائمة الكانطية للمقولات لا يسعه سوى أن يتساءل : أكان من الضروري لكانط أن يتقبل من أرسطو تصنيفه للمقولات على هذا النحو ؟ بل أكان لزاماً على كانط أن يأخذ بنظرة أرسطو إلى القضية باعتبارها عملية ربط لموضوع بمحمول ؟ ألم يكن في وسع كانط أن يدخل في اعتباره وجود أنواع أخرى من القضايا كقضايا « الوضع » Position مثلاً ، أو كالقضايا (اللاشخصية) لا ترتد في شكلها إلى الصورة التقليدية للحكم ؟ . . . ويمضي فال إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن من الممكن أيضاً أن نثير الكثير من الشكوك حول إمكانية تقسيم الأحكام إلى أحكام تحليلية وأخرى تركيبية (أو تأليفية) . وآية ذلك أننا نستطيع أن نقول ـ بمعنى من المعاني ـ إن كل حكم لا بد من أن يكون تركيبياً (أو تأليفياً) ، كما أننا نستطيع أيضاً أن نقول مع ليبنتس (أو على الأقل مع بعض أصحاب النظريات الرياضية) إن كل حكم هو ـ بمعنى ما من المعاني ـ حكم تحليلي . وأما رسل فقد لاحظ ـ من جانبه ـ أنه ليس أمعن في الخطأ من القول بوجود أحكام تأليفية وأولية معاً لأنه إذا كان الحكم تأليفياً فإنه لن يكون ـ ولا يمكن أن يكون ـ أولياً في الآن نفسه . ولهذا فقد ذهب رسل إلى أن الأحكام التأليفية الأولية هي محض خرافة من خرافات الفكر الكانطي . وفضلاً عن ذلك فإن هناك

اعتراضات كثيرة يمكن أن توجه إلى الطريقة التي اتبعها كانط في استنباطه الترنسندنتالي للمقولات لأن كانط لم يبين لنا كيف يمكن تطبيق هذه المقولات على الكثرة الحسية التي تتسم بطابع الاختلاط واللاتحدد . هذا إلى أن ما قاله كانط عن التماثل الثاني من « تماثلات » التجربة لا يخلو من تسليم ضمني بوجود شيء مستقل تمام الاستقلال عن الفكر . ولا شك أيضاً أن كانط حين أعطى مكان الصدارة لنظرية المعرفة ، فإنه قد نسي أو تناسى أن كل مذهب إبستمولوجي يفترض ضمناً مذهباً انطولوجياً معيناً ، كما يظهر بوضوح من الافتراضات الأولية التي قامت عليها فلسفة كانط النقدية في مجال « نظرية المعرفة »[1] .

ونحن نعرف كيف أن كانط قد ثار دائماً - وبكل شدة - على كل اتهام له بالمثالية الذاتية ، ولكننا نجده - مع ذلك - يستهدف لهذا الاتهام - من جديد - على يد بعض النقاد المحدثين ، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني المعاصر نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠) . وعلى الرغم من أن هارتمان نفسه قد وقع تحت تأثير « الكانطية الجديدة » ، إلا أننا نراه يأخذ على كانط نزعته الذاتية المتطرفة ، خصوصاً وأن كانط قد عمد إلى التوحيد بين كل من « الذات » و« المبدأ » Le Principe من جهة ، وكل من « الموضوع » و« الحقيقة العينية » Concrectum من جهة أخرى ، في حين أننا هنا بإزاء مجموعتين مختلفتين من « المتقابلات » قد لا يكون ثمة موضوع للتوحيد بينهما. ومعنى هذا - فيما يقول هارتمان - إن كانط قد أقام ضرباً من التعارض بين « الذات » باعتبارها مبدأ من جهة ، وبين « الموضوع » باعتباره حقيقة عينية من جهة أخرى ، في

(١) Jean Wahl: Traite de Metaphysique, Payot, 1953 P. 424 .

حين أنه قد تكون للذات حقيقتها العينية (ألا وهي التمثلات) ، كما أنه قد يكون للموضوع مبادئه (ألا وهي القوانين التي تجهلها الذات) . وتبعاً لذلك فإن هناك - في رأي هارتمان - نوعين من المبادىء ، ونوعين من الحقائق العينية ، ولكن النزعة الذاتية المتطرفة عاجزة عن إدراك الازدواج القائم بينهما ، لأنها نزعة تبسيطية لا ترى وجه الخلاف القائم بين هذين النوعين ، ومن ثم فإنها تجعل من « الذات » وحدها « عالم المبادىء » . وفضلاً عن ذلك فإن المثالية الكانطية قد وقعت في خطأ بالغ حين توهمت أن للموضوع نفسه - لا لمجرد معرفتنا بالموضوع - مبادئه الكامنة في الذات . وهارتمان يرى أن منشأ هذا الخطأ إنما يكمن في تناسي المشكلة الأونطولوجية نفسها لحساب « نظرية المعرفة » . وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه معظم النظريات الابستمولوجية في القرن التاسع عشر حين استخلصت مع الطابع الأولي للمقولات ، الحكم بأن لمعرفتنا بالمقولات أيضاً مثل هذا الطابع الأولي ومن هنا فقد ذهب أصحاب هذه النظريات إلى القول بأن شروط « الأولى » تدرك هي الأخرى « أولياء » . وهذا هو منشأ تلك النزعة الأولانية apriorisme التي زعم أصحابها أن معرفة المقولات سابقة على معرفة الموضوعات . وقصارى القول - فيما يقرر هارتمان - أنه ليس ما يبرر الظن بأن شروط المعرفة لا بد من أن تكون هي نفسها معروفة . صحيح أن هناك معرفة أولية ، ولكن هذا لا يعني أن تكون شروط المعرفة نفسها معارف ، وبالتالي فلا موضع للتسليم بالطابع الأولي للمقولات ، أو ما يطلق عليه هارتمان اسم « الأولانية المقولية » L'apriorisme categorial وأما في مجال الأخلاق ، فإن هارتمان - كما

(١) Cf. Jean Wahl: « Traite de Metaphysique, P. 25.

لاحظنا في موضع آخر ـ يأخذ على كانط أنه قد وحد بين ما هو « أولي » من جهة ، وما هو « عقلي » من جهة أخرى ، وبين ما هو « لحقي » أو « بعدي » aposteriori من جهة ، وما هو تجريبي أو « مادي » من جهة أخرى ، وبذلك ارتكب خطأ منطقياً كبيراً ، لأنه أقام تطابقاً بين معادلتين مختلفتين كل الاختلاف ، وحجة هارتمان ـ في هذا الصدد ـ هي أنه ليس من الضروري أن يكون كل ما هو « أولي » أو « سبقي » صورياً ، كما أنه ليس من الضروري أن يكون كل ما هو « بعدي » أو « لحقي » مادياً . ومعنى هذا أنه ليس ما يمنع من أن يكون المبدأ الأخلاقي ـ في آن واحد ـ مبدأً أولياً أو سبقياً ، مع كونه في الوقت نفسه مبدأً مادياً ذا مضمون . وبعبارة أخرى يقرر هارتمان أن المبدأ الأخلاقي يملك « مادة » أو « مضموناً » دون أن يكون في ذلك ما يطعن في طابعه « الأولي » أو « السبقي » . وليس من الضروري لكل تحديد مادي للإرادة (أعني لكل تحديد لمضمون الإرادة) أن يكون تحديداً طبيعياً أو تجريبياً صرفاً . وحينما وحد كانط بين « ما هو أولي » من جهة ، و« ما هو صوري » ، من جهة أخرى ، فإنه لم يكن يتصور إمكان قيام « مادة » أو « مضمون » يصح اعتباره في الوقت نفسه « أولياً » أو « سابقاً على التجربة » ، في حين أن هارتمان يرى في « القيم الأخلاقية » ـ سواء أكانت مادية أم صورية ـ مبادىء أولية ، كلية عامة ، سابقة على التجربة(١) .

وليس يعنينا ـ في هذا المقام ـ أن نتعرض بالتفصيل لنقد هارتمان للفلسفة الأخلاقية عند كانط (فذلك ما بسطناه بالتفصيل في موضع

(١) N. Hartmann: «Ethics », vol.I, chxII Critique of Formalism PP.168 – 170

آخر)(١) ، وإنما حسبنا هنا أن نقول إن فهم كانط « للأولي » Ipriori – سواء في مجال المعرفة أم في مجال الأخلاق ـ قد استهدف للكثير من الانتقادات ، خصوصاً من جانب هارتمان الذي لم يجد مبرراً للخلط بين «الأولانية» و«الصورية». وإذا كانت نزعة كانط العقلانية قد أملت عليه القول بضرورة إرجاع « الأوامر الأخلاقية » إلى « الذات » أو « العقل » ـ حتى تكون مبادىء كلية ، عامة أولية ، ضرورية ـ فإن الكثير من فلاسفة الأخلاق قد ظلوا يتساءلون عما إذا كان من الضروري التوحيد بين « الأولي » و« الذاتي » « أو العقلي » ، أو ما إذا كان هذا التوحيد مجرد تورط منطقي ليس ما يبرره. ولعل هذا ما انتهى إليه كل من ماكس شلر ونيقولاي هارتمان حينما ذهبا إلى أن الأخلاق لا تقوم أولاً بالذات على أي قانون عقلي خالص ، بل هي تقوم في المحل الأول على « الوجدان الأول بالقيم فليس من العسير على الباحث الفلسفي ـ فيما يقول أمثال هؤلاء الباحثين أن يستخلص «معرفة أخلاقية» من مثل هذا الوجدان الأولي بالقيم، ومن ثم فإنه ليس ما يمنعنا من إمكان تصور قيام أخلاق مادية (لا مجرد صورية) يكون موضعها هو «القيم»، على العكس مما توهم كانط حين ربط الأخلاق كلها بمفهوم القانون الصوري المحض.

والحق أننا لو أمعنا النظر إلى الفلسفة الكانطية ـ سواء أكان ذلك في مجال العقل النظري أم في مجال العقل العملي ـ لوجدنا أن ثمة أفكاراً أساسية تلعب فيها دوراً هاماً ، كفكرة العلاقة ، وفكرة الوظيفة ، وفكرة القاعدة ، وفكرة القانون . . . إلخ . ولنضرب لذلك

(١) إرجع إلى كتاب « المشكلة الخلقية » ، القاهرة . مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩ .

مثلاً فنقول إن الطبيعة ـ في نظر كانط ـ تمثل نظاماً أو نسقاً من القوانين ، ولكن العقل البشري هو الذي يقوم بمهمة تنظيم هذا النسق . وعلى الرغم من أن الإنسان ـ في رأي كانط ـ لا يزيد عن كونه مخلوقاً متناهياً ، إلا أنه يبدو في وسط هذا الكون المحدود بمثابة السيد الآمر ، أو هو على الأصح ذلك المواطن الأكبر الذي يقوم عقله بعملية تركيب عالم الوقائع . وقد لا يكون كانط فيلسوفاً دوغماطيقيا (على طريقة العقلانيين الدوغماطيقيين) : فإن من الواضح أنه أرجع كل شيء إلى مجموعة من العلاقات ، وفضلاً عن أنه قد بدا نسبياً حينما قال باستحالة إدراك المطلق (على الأقل في مجال العقل النظري) ، ولكنه مع ذلك قد عاد فاقترب من العقلانية الدوغماطيقية حينما أقام ضرباً من التوحيد بين العقل البشري والمبدأ العقلي بصفة عامة ، وحينما تصور أنه في إمكان العقل البشري أن يجعل من التجربة كلا موحداً قابلاً للفهم . . . إلخ .

أما بعد ، فإن الفلسفة ـ كائناً ما كان منهجها ، وأياً ما كان اتجاهها ـ جهد إنساني يقوم به عقل متناه من أجل إدراك الحقيقة اللامتناهية . ولقد شاء كانط أن يرد الإنساني إلى تواضعه الأصلي ، فثار على فلسفات الحكمة ـ أو المعرفة المطلقة ـ وانتصر لفلسفات الحدود ـ أو المعرفة النسبية ـ ولئن يكن فيلسوفنا قد وافق التجريبيين على القول بأنه ليس ثمة « معرفة مطلقة » يمكن أن نتعرف الإنسان من خلالها على ذاته ، أو أن يصل إلى تحقيق ذاته ، إلا أنه لم يذهب معهم إلى حد القول بأنه ليس ثمة مطلق على الإطلاق ، بل هو قد اقتصر على القول بأن المطلق موجود ، ولكنه لا يندرج تحت نطاق معرفتنا . ولا شك أن كانط حين اهتم بإبراز « الوهم الترنسندنتالي » الذي طالما

وقع الميتافيزيقيون ضحايا له ، فإنه لم يكن يريد من وراء ذلك سوى تنبيه الفلاسفة إلى الخطأ الجسيم الذي طالما ترددوا فيه حين كانوا يحيلون نتاج أخيلتهم وتصوراتهم إلى « أفكار » أو « ماهيات » ولكن كانط لم يكن في الوقت نفسه شكاكاً أو لاأدرياً، فإنه كان أعرف الناس بقيمة العلم الرياضي ، ومتانة النتائج التي وصل إليها العلم الطبيعي ، ومن ثم فإنه كان على يقين من قدرة العقل على معرفة بعض الأشياء (بطريقة موضوعية) . صحيح أن معرفة العلم ليست معرفة بالمطلق ، ولكنها على كل حال معرفة يقينية تعبر عن قدرة العقل على بلوغ « الموضوعية » في دائرة الظواهر (لا الأشياء في ذاتها) .

وهكذا نرى أن كانط قد رأى أنه إذا أريد للتفلسف أن يكون عملية جادة ، فلا بد له من يتخذ نقطة انطلاقه من عملية « نقد العقل » ، من أجل استبقاء الفكر البشري داخل حدوده المشروعة . وقد كان النقد الكانطي بمثابة فاتحة لعهد فلسفي جديد ، فرأينا الكثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يقصرون مهمة الفلسفة على عملية «إعادة بناء العقل»، كما فعل هوسرل مثلاً في كل فلسفته الفنومنولوجية . ولكن الكثير من الباحثين المعاصرين قد وجدوا في «العقلانية » الكانطية صورة ناقصة ـ أو مشوهة ـ من صور العقلانية ، لأنهم لم يسايروا كانط في قوله بأن العقل عاجز ـ ابتداء ـ عن تناول بعض المشكلات التي تفرض نفسها عليه ، بدعوى أن هذه المشكلات بطبيعتها فوق مستوى المعقولية الميسرة له ! وحجة هؤلاء ـ في رفضهم للموقف الكانطي ـ أنه ليس من حقنا أن نحدد ابتداء، أو أن نضع أولياً ، بعض الحدود أمام عملية المعرفة البشرية ، بل حسبنا أن ندع العقل البشري ينطلق في سماء مغامراته الذهنية ، لأننا لن نعرف

إلا في نهاية هذه المخاطرة ، إلى أي حد تستطيع معرفتنا البشرية أن تمضي .

ويبقى أن نتساءل : هل جانب كانط الصواب حين أراد للفلسفة أن تجيء على قد العقل البشري ، بحيث تكون على صورة الإنسان ومثاله ، أم هو قد كان على حق حين دعا الإنسان إلى التفلسف كإنسان ، لا كإله ؟ . . . . يخيل إلينا أن في « النقد الكانطي » ضرباً من الحجر على العقل البشري ، خصوصاً وأنه ليس من حق أحد أن يستخدم « العقل » من أجل وضع حد ـ أو حدود ـ أمام العقل البشري ألم يستخدم كانط العقل نفسه من أجل البرهنة على عجز العقل عن معرفة « الشيء في ذاته » ؟ وإذن أليس في هذا وحده ما يقطع بأن الثقة الطبيعية التي يضعها الإنسان في عقله ، لم تتزعزع حتى عند كانط ؟.

ومرة أخرى نقول أليس من العبث أن يحاول الفيلسوف وضع « عقلانية » ضد العقل ؟.

١٣ ـ فلسفة كانط الأخلاقية (الواجب)

نشأ أمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م) من بيئة متدينة إذ كان والداه ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية ، وتؤمن بأن موضوع الدين الإرادة لا العقل، وأنه لا بد من أن يؤيد الإيمان بواسطة الأعمال ، وتنظر إلى المسيحية إلى أنها تقوى محبة للّه بينما ترى في اللاهوت (علم الكلام المسيحي) تفسيراً مصطنعاً أقحم على المسيحية ، وقد تأثر كانط بهذه العقيدة في فلسفته ، وقال في فلسفته (أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان) .

وفي مذهبه الأخلاقي استبعد مذهب السعادة الشخصية لأنه يرد

الخير إلى اللذة والمنفعة. كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة ، ولا يضع تمييزاً بين بواعث الرذيلة ، ولم يوافق أيضاً على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولاً وبالذات ، ولكنه في الوقت نفسه استبدل بالمنفعة الحسية الرضا النفسي ، ولجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل (ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياساً للخير والشر) .

إنه مع تسليمه بأن الإنسان يسعى إلى بلوغ السعادة ، إلا أن فكرة السعادة قد بلغت في عدم التحديد مبلغاً جعل كل إنسان يعجز عن التعبير عما يشتهيه بالرغم من رغبته في تحقيق السعادة لنفسه ، ذلك لأن العناصر المختلفة للسعادة مستمدة من التجربة ، ومن ثم فإنه من المستحيل على كائن متناه ـ وهو الإنسان ـ وإن ظن أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة أن يكون فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض، فان أراد الثروة مثلاً فانه سرعان ما يتعرض للحسد والدس والوقيعة ، وإذا سعى إلى المزيد من المعرفة والبصيرة ، فربما أدى ذلك إلى أن يزيد بصره نفاذاً إلى الشرور التي تتوارى عنه في حالته الراهنة ، وإذا اشتهى عمراً طويلاً ، فمن يضمن له ألا يكون شقاء طويل الأجل ؟ وكذلك في طلبه للصحة ، فربما كان اعتلال الجسد عاصماً من افراط كان سبباً في وهن الصحة الكاملة لأنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام ، وبمقتضى مبدأ من المبادىء ما يمكن أن يوفر له السعادة الحقة ، لأنه سيحتاج حينئذٍ إلى المعرفة الكلية التي تحيط بكل شيء . وإذن فليس في استطاعة الإنسان لكي يحصل على السعادة أن يراعي في أفعاله مبادىء محددة وإنما عليه أن يتبع

نصائح تجريبية[١].

لقد كان كانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية ، فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود الميول والأهواء ، ولهذا استبعد اللذة والمنفعة. والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية ، إذ جعل الباعث يقوم من الإرادة نفسها ، وبذلك ارتدت عنده الأخلاقية إلى مبدأ الواجب[٢] .

ويقدم لنا بعض الواجبات بحسب تقسيمها إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا وهي :

١ ـ لنضرب مثلاً حالة رجل بلغ به اليأس حداً قرر معه أن يضع حداً لحياته ، فإذا ما بحثنا إن كان من الممكن أن يصير فعله قانوناً طبيعياً عاماً ؟

والمشكلة حينئذٍ هي أنه هل يمكن أن يتحول مبدأ حب الذات هنا إلى قانون طبيعي عام ؟ (ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن الطبيعة التي يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة عن طريق الإحساس الذي تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور في الحياة ، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعاً لذلك بما يجعلها طبيعية ، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانوناً طبيعياً ، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة)[٣] . أي أن الانتحار يستحيل أن يصبح قانوناً طبيعياً .

---

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٥٧ ترجمة د . عبد الغفار مكاوي .

(٢) د . توفيق الطويل ـ الفلسفة الأخلاقية ص ٢٢١ .

(٣) كانط ـ تأسيس . . . ص ٦٢ ، وقد أورد يوسف كرم هذه العبارة حسب النص التالي (ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي =

٢ ـ الحالة الثانية حالة امرىء احتاج إلى اقتراض مبلغ من المال بينما يعلم أنه لم يتمكن من سداده ، وتتنازعه الرغبة في عدم السداد ، ولكن سرعان ما يقف في وجهه وازع الضمير لينبهه إلى تحريم الالتجاء إلى هذه الطريقة لحل ضائقته المالية . وحتى إذا كان هذا المبدأ عادلاً ، فانه لن يصبح بأي حال من الأحوال قانوناً طبيعياً عاماً (وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة يستطيع أن يعد ما يخطر على باله ، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد ، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقة أمراً مستحيلاً ، إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعود)(١) .

٣ ـ امرؤ ثالث يتمتع بكثير من المواهب ويحتاج معها إلى التثقيف والتهذيب ، ولكنه يهملها ساعياً وراء اللذات بدلاً من بذل الجهد في تنمية استعداداته الفطرية وتحسينها ، ثم سرعان ما يتبين له أن نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات لا تتفق مع ما يسمى بالواجب ، كما لا يمكن أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً (ذلك لأنه بما هو كائن عاقل، يريد بالضرورة أن تنمي جميع ملكاته لكونها نافعة له ، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف)(٢) .

٤ ـ أما الرابع الذي توافرت له أسباب الحياة الرغدة فانه ينظر إلى من حوله من المكافحين دون أن يمد لهم يد المساعدة مع مقدرته على ذلك ، بل لا يرغب في تحقيق السعادة لهم بمعاونتهم بالمال أو الوقوف

= وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها . . إلخ . .) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٥١ دار المعارف سنة ١٩٦٩م .

(١) نفسه ص ٦٣ .

(٢) كانط ـ تأسيس . . . ص ٦٤ .

إلى جانبهم في أوقات الشدة . إن هذا اللون من التفكير لا يمكن أن يصبح قانوناً عاماً ، بل مجرد إرادة أن يتحول ذلك التصرف إلى قانون طبيعي عام تناقض نفسها بنفسها (فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم ، وأن يجد نفسه محروماً من كل أمل في الحصول على المساعدة التي يتمناها ، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي المنبثق من إرادته ذاتها)[١] .

ومن هنا نستطيع أن نتبين أفعال الواجب التي يحددها كانط على النحو التالي :

إن محافظة الإنسان على حياته واجب ، والإحسان واجب ، وتأمين الإنسان لسعادته الذاتية واجب غير مباشر ، ومحبة الجار ولو كان عدواً واجب[٢] .

وهكذا فإن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا إذا صدرت عن واجب ، لا عن ميل مباشر أو رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، فإذا أدى الإنسان واجباً ـ كإنقاذ غريق ـ فإنه لكي يصبح تصرفه أخلاقياً ينبغي أن يكون باعث الواجب من بين عدة بواعث هو الكافي للإقدام على الفعل ، ومع إقرار العواطف النبيلة كعامل مساعد لإتيان الأفعال الخيرة فان غرسها في النفس يعد واجباً أيضاً (فان العالم يفتقد من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا ـ لأن علينا واجباً غير مباشر يقضي بالبحث عن سعادتنا[٣] .

---

(١) نفسه ص ٦٥ .

(٢) نفسه ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٣) د . توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٣٢ .

تعريف الواجب :

ولكن ما هو تعريف كانط للواجب ؟

إنه يصفه بأنه (ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون)[1] .

والإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أميناً وخيراً[2] . وإن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب[3] ذلك لأن المبادىء الأخلاقية هي مبادىء قبلية بحتة (خالصة من كل عنصر تجريبي ، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا من تصورات العقل الخالصة)[4] .

ومن السهل علينا أن نفرق بين الأفعال التي تصدر عن شعور بالواجب والأخرى التي تنبع عن حرص أناني على المصلحة . مثال ذلك أن التاجر الفطن يتحاشى رفع سعره ويحافظ على مستوى سعر ثابت للجميع يستطيع أن يشتري بها الطفل وأي إنسان آخر ، وهنا لا محيص من الإعتراف بأنه يعامل المشترين بأمانة ، ولكن لا يكفي هذا للإستدلال عن ضرورة فعله إلتزاماً بمبادىء الواجب ، لأن مصلحته قد إقتضت ذلك ، ولا نستطيع افتراض أنه يتصرف مع عملائه بوحي من عاطفته نحوهم (وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب ، ولا عن ميل مباشر بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها)[5] .

---

(١) كانط ـ اسس . . . ص ٣٣ .
(٢) نفسه ص ٤١ .
(٣) نفسه ص ٤٥ .
(٤) نفسه ص ٢٤ .
(٥) نفسه ص ٢٥ .

وعلى العكس من ذلك ـ كما تبين لنا آنفا ـ أن محافظة الإنسان على حياته واجب بالرغم من احساسه أحياناً بالتعاسة والهزيمة والهوان وتمني لموت ، فمحافظته على حياته بالرغم من كل هذه الظروف صادر عن مسلمة ذات مضمون أخلاقي .

وكذلك الإنسان الذي يحسن إلى الغير منفلتا من همومه الذاتية التي تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين ، وصدقة معاونتهم عن الانشغال بشقائه الشخصي فان تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب وكذلك يأتي تأمين الإنسان لسعادته من قبيل الواجب بطريق غير مباشر (ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم إشباعها قد يكون إغراءً قوياً له على أن يدوس على واجباته)[1] . ولكن لا بد من أن تكون قاعدة تحقيق السعادة مصحوبة باضرار تلحق ببعض الميول ـ ويصدر التصرف إذن لا عن ميل بل عن إحساس بالواجب[2] .

ومن هذا يتضح أن السمات الرئيسية للواجب تتحدد وفقاً للقواعد الثلاث الآتية :

أولها : أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة ، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن (قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير ، دون أن تعود علينا بأي كسب)[3] .

---

(١) نفسه ص ٢٦ .
(٢) د . زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ١٩٣ .
(٣) نفسه ص ١٩٤ .

الثانية : أن الواجب منزه عن كل غرض ، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة وإنما ينبغي أن يطلب لذاته ، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا (فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة)[١] .

والسمة الثالثة للواجب أنه قاعدة غير مشروطة للعقل ، أي أنه قانون سابق ، أو حكم أولي سابق على التجربة[٢] .

ويشترط للواجب شرطين هما الحرية وازدواج الطبيعة .

الحرية وازدواج الطبيعة البشرية :

يذهب كانط إلى القول بأن الالتزام الخلقي مرتبط إرتباطاً وثيقاً بالشعور بالحرية ، وينبغي علينا أن نوضح كيف وصل هذا الفيلسوف إلى فكرته عن الحرية بتحليله للطبيعة البشرية وإثبات ازدواجها .

إن الحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته وثيق الصلة بفلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون . فالعالم عنده عالمان :

أحدهما عالم الأشياء كما هي في ذاتها .

والعالم الثاني هو عالم الأشياء التي تبدو لنا وهو يختلف عن الأول . مثال ذلك أن الرجل الذي ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون مثلاً يدري كل شيء مصطبغاً بهذا اللون ، وكذلك العقل ، فإنه يضيف إلى الأشياء صفات الكم والكيف وكون الشيء علة أو معلولاً ، يشغل

---

(١) نفسه ص ١٩٤ .

(٢) د . توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة الخلقية ص ٢٢٥ .

حيزاً من المكان أو الزمان (بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقته ، وإنما ندركه كما يبدو لنا)[1] .

والإنسان لا يخرج عن نطاق العالم الذي أنشأه وصوره له عقله أو على الأقل ساهم في إنشائه .

وبالمقارنة بين العالم والإنسان ، فإن للإنسان بدوره مظهرين أحدهما : يتمثل في ذاته التجريبية التي تربطه بعالم الأشياء كما تبدو .

والإنسان بهذه الصفة له طبيعة مزدوجة أي يخضع مع غيره لقوانين العلية التي تحكم العالم الفيزيقي (أي الطبيعي) والعوامل الجبرية تتصل باستعداداته السيكولوجية والفسيولوجية والجنس الذي انحدر عنه ، والطبقة المنتمي إليها والبيئة التي نشأ فيها والتربية التي تدرج بها . ولكن مع هذا ، فإن الإنسان ليس كالجماد والحيوانات التي لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير الذي تصرفت عليه فعلاً ، وإنما هو يتميز عنها ـ كما يتميز عن الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات ، لأنه الكائن الوحيد الذي يعد من جهة ابن الطبيعة الخاضع لقوانينها ونظمها خضوعاً كاملاً ، ويعد من جانب آخر مزود بدوافع ورغبات تملي عليه ما يأتيه من تصرفات . أنه يتميز بالشعور (بما ينبغي) أن يفعله ، أي أن الإنسان وحده (هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفقاً لمبدأ)[2] .

وهنا يبدو المظهر الثاني للإنسان ، وهو انتمائه إلى عالم الحقائق في

---

(١) د . توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة الخلقية ص ٢٢٧ .

(٢)، نفسه ص ٢٢٧ .

ذاتها ، وحينما يشعر الإنسان بالإلزام الخلقي إنما يستلهمه من مثل أعلى متحرراً من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواصفات الظروف ، متجرداً عن العالم الطبيعي ، متخلصاً من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو ، مرتفعاً إلى عالم الحقائق في ذاتها (وعندئذٍ يتصرف ككائن أخلاقي ، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب ، ويزاول أفعاله بإرادة حرة ، ولا يتقيد بغير نفسه التي تعتنق مبدأ أخلاقياً تدين له بالولاء)[1] .

نقد المذهب :

يتجاهل كانط الغالبية من البشر بمكوناتهم المذهبية والعاطفية الذين يسعون بتصرفاتهم وسلوكهم إلى غايات تختلط فيها الأهداف بتحقيق منافع أو بحث عن سعادة ، أو تحكم أعمالهم دوافع الرجاء أو الخوف ، وتتعدد واجباتهم بتعدد الأحوال والعلاقات .

إن قانون الواجب الصارم يصلح فقط لقلة خاصة من ذوي الإرادات الحديدية الذين لا يحققون من سلوكهم إلا عمل (الواجب) فحسب ، حتى لو أدى ذلك إلى تضحيات بالمال والوقت الراحة وغيرها .

إن هذه الصيغة الكانطية التي تقيم الإلزام على أساس (شكله المحض) المجرد عن مادته[2] هذه الصيغة يصعب الانقياد لها في كل الأحوال .

يقول الدكتور دراز (الواجب الكلي العام ، فلنقبله ولكن ينبغي

---

(١) دراز : دستور الأخلاق في القرآن ص ٢٨٢ .

(٢) نفسه ص ١١٢ .

أن نفرق بين درجات كثيرة من العمومية فإن لها إمتداداً بقدر ما لها من مفاهيم :

الـواجب الأبوي ، والأمـوي ، والزوجي ، والبنـوي واجبـات الرياسة والصداقة والمواطن والإنسان واجب العمل وواجب التفكـير وواجب المحبة) .

ويتساءل بعد ذلك (وهل من حقنا أن نقول لرئيس أن يعامل من هم أعلى منه رتبة معاملته لمرؤسيه ؟ وأن نطلب إلى زوج أن يعامل كل نساء الدنيا كما يعامل زوجته والعكس ؟)[1] .

ثم يطرح لنا البديل في تنفيذ أوامر الشرع ونواهيه وهي التي تجعل المؤمن لا يزعن للواجب (كفكرة) أو (ككائن عقلي) ولكنه يزعن له من حيث هو صادر عن اللّٰه تعالى الذي زودنا بالعقل وأودع فيه الحقائق الأولى ، بما في ذلك الحقيقة الأخلاقية في المقام الأول .

كلمة عن المنهج :

يتناول الحديث في الأخلاق لدى المسلمين ثلاثة ميادين : -

الأول - ميدان الفلسفة التقليدية التي يعـبر عنها أمثـال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذين اقتصروا في أكثر الأحوال عـلى الدراسة النظرية متأثرين بـالفلسفة اليـونانيـة ، الدخيلة على علوم المسلمين .

الثـاني - ميدان علم الكـلام ، ولا نكاد نعـثر فيه عـلى مـذهب أخلاقي متكامل شامل لكافة المشاكـل الأخلاقيـة ، فيما عـدا بعض

---

(١) نفسه ص ٤٨٣ .

الموضوعات الهامة المتصلة بالأخلاق كقضية الخير والشر و لحسن والقبح ، والإختيار والجبر .

الثالث ـ ميدان الزهد والتصوف[1] وقد احتوى تراثه على كثير من البدع باستثناء أهل القرون الأولى الذين التزموا بالتقيد بالكتاب والسنة ، وهؤلاء يمكن اعتبارهم علماء أخلاقيين بمعنى الكلمة .

وإلى أن نصفي هذا التراث ونتقيه من البدع القولية والعقلية نفضل أن نستمد المبادىء الأخلاقية من القرآن والسنة كما استخلصها شيوخ المسلمين المتقيدين بمنهج السلف ، ذلك أنهم رأوا أن مصطلح (التصوف) مستحدث حيث نشأ وشاع في القرن الثاني الهجري ، بينما عبر القرآن بلفظ (التزكية) كركن أساسي كلف الرسول صلوات الله عليه بتحقيقه ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ أي (تزكية النفوس وتهذيبها وتحليتها بالفضائل ، وتخليتها من الدخائل التي نرى أمثلتها الرائعة في حياة الصحابة رضوان الله عليهم ، وإخلاصهم ، وأخلاقهم والتي كانت نتيجتها هذا المجتمع الصالح الفاضل المثالي ، الذي ليس له نظير في التاريخ)[2] .

وسنعرض للمشكلة الأخلاقية لدى حكماء الإسلام في إطار النسق العام للبحث في الأخلاق من حيث بيان الموضوعات الآتية :

أولاً : المعالم البارزة لقواعد الأخلاق في الإسلام بالمقارنة للوصايا

---

(١) ينظر كتاب الزهاد الأوائل ، والتصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث ط دار الدعوة بالإسكندرية .

(٢) أبو الحسن الندوي ـ ربانية لا رهبانية ص ١٢ .

الأخلاقية في اليهودية والمسيحية ، لتوضيح هيمنة القرآن على الرسالات السابقة ، وبيان دور خاتم الرسل محمد عليه الصلاة والسلام في المجال الأخلاقي ، مع تفصيل مقومات الإلزام الأخلاقي في الإسلام .

ثانياً : دراسة الاتجاهات الأخلاقية عند كل من : -

أ - الراغب الأصفهاني .

ب - ابن القيم .

د - الإمام عبد الحميد بن باديس .

ولكي يصبح الطريق ممهداً لمعرفة فضائل الإسلام الأخلاقية ، سنحاول الإلمام بأوجه النقص التي لاحظها بعض الفلاسفة في تراثهم الأخلاقي الغربي .

الأخلاق الغربية أمام النقد :

تمهيداً لدراسة النظريات الأخلاقية لدى بعض علماء المسلمين وحكمائه فإنه يلزم إلقاء نظرة عامة على معالم الأخلاق التي تكلمنا عنها في الباب الأول ، إذ نلاحظ أنها لا تخلو من بعض المآخذ ، بعضها يوجه إليها من ناحية افتقادها لعنصر الإلزام ، والبعض الآخر لفصلها بين الدين والأخلاق إلى جانب الانتقادات التي وجهت إلى آراء الفلاسفة الأخلاقيين التي أوضحناها آنفاً .

ولقد سبق لابن تيمية أن تنبه إلى خلو نظريات فلاسفة اليونان الأخلاقية من الإلزام ، إذ تبين له من دراستها أن (ما ذكروه من العمل متعلق بالندب)[1] .

---

(١) ابن تيمية - الجواب الصحيح لمن بدل لعين المسيح جـ ٤ ص ١٠٥ .

الإلـزام الخلقي إذن لا يشتق من الفكرة المحضة ، والقوانـين الأخلاقية لا ينبغي أن تصبح ترفاً عقلياً ، وإنما ينبغي أن تكون قواعد للعمل . وقد سلم الأخلاقيون اليونان بهـذه الحقيقة عنـد تقسيمهم للعلوم واعتبـارهم الأخلاق من العلوم العمليـة ، وحرص بعضهم - كسقراط والرواقيون - على التعبير عن مثلهم الأخلاقية بسلوكهم العملي ، وهنا يتضح لنا الجانب العملي الذي يتصل بالدين أكثر من اتصاله بالفلسفة كنظر عقلي محض ، لأن الاتساق بين النظر والعمل (أو بين الاعتقاد والسلوك في الدين واجب ، ومن ثم كان لوم الكتاب الكريم لمن « يقولون ما لا يفعلون »)[1] .

وقد سبق بيان الاعـتراض الشديـد من بعض علماء العرب من موقف العلماء الوضعيين من الدين ، وبالمثل ، فقد قوبلت فكرة فصل الأخلاق عن الدين بمعارضة شديدة من وجهة النظر الإسلامية أيضاً ، يقول الكواكبي (أما المتأخرون الغربيون ، فمنهم فئة سلكوا طريقة الخروج بأممهم من حظيرة الدين وآدابـه النفسية إلى فضـاء الأطلاق وتربية الطبيعة ، زاعمين أن الفطرة في الإنسان كافية لضبط النظام)[2] بل قيل إن أكبر دعاة الاتجاه الإجتماعي من أصحاب فكرة الفصل بين الأخلاق والدين كانوا من اليهود (فهم يستجيبون لنداء المصلحة ولا يرعون للمثل العليا حرمة ، فيستهدفون لسخط الجماعات البشرية التي يعيشون بينها ، فرأوا أن يحطموا قدسية هذه المثل في نفوس الناس حتى

---

(١) د . أحمد صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكـر الإسلامي ص ٣١ طـ دار المعارف ١٩٦٩ .

(٢) الكواكبي - طبائع الاستبداد ص ٣٩٤ . د . توفيق الطويـل - مقدمـة كتاب المجمل في تاريخ الأخلاق ص ٢٠ - ٢١ .

لا تثير تصرفاتهم الشـائنة ثـائرة المجتمعـات فتقبل وجـودهم وتزعن لمسلكهم الكرية راضية مختارة) .

كذلك لوحظ أن النظريات الأخلاقية لأغلب الفلاسفة ـ لا سيما القدماء ـ لا تعرف ـ أو تنكر الحياة الأخرة التي تتلو الحياة الدنيا ، وهذا الإنكار يجعل من قانون الأخلاق ومسؤولية الإنسان عن أفعاله في أزمة حقيقية، ولذا فإن على علم الأخلاق ـ معتمداً على العقيدة الدينية ـ أن يتجاوز هذه الحياة الأرضية ، متجهاً بالإنسان إلى اللّه تعالى ، مثبتـاً وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب)[1] .

وإذا اتضح أن الأخلاق علم عملي ، فإنه لا يكفي إذن أن نعرف الفضيلة حتى نروض أنفسنا على اتباعها ، كذلك فإن الإقناع العقلي بدوره لا يكفي لإلزام الإرادة على السلوك القويم بل لا بد من عنصر الإلزام لكي نسلك طريق الخير دون الشر ، وها هو أرسطو بعد أن إنتهى من كتابه في (الأخلاق) يصرح بأن (كل ما في وسع المبادىء أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عـزم فتيان كـرام على الثبات في طلب الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفياً لعهدها)[2] والأمر لا يحتاج إلى كبـير عناء لإثبـات أن الحد الأوسط الذي وصفه أرسـطو لا يكفي أيضاً للتحـديد والقـطع بين الفضيلة والرذيلة ، فهو نفسه يصرح بهذه الحقيقة فيقول (لنتفق باديء ذي بدء على هذه النقطة وهي أن كل مناقشة تورد على أفعال الإنسان لا يمكن

---

(١) نفسه ص ٢١ .
(٢) ارسطو ـ الأخلاق . . ص ٢٢٩ الترجمة العربية .

البتة أن تكون الا رسماً مبهماً ، مجرداً عن الضبط ، كما قد نبهنا إليه بادىء الأمر)[1] .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر افتقد أرسطو والفلاسفة دوافع الإلزام في فلسفاتهم التي تحرك سلوك الإنسان بالرغبة والرهبة .

وهنا يتضح - كما يذكربارتلمي مترجم كتاب أرسطو في الأخلاق - الفرق بين التشريع الإلهي والقانوني الوضعي ، فإن القوانين التي يضعها الناس بدافع الحاجة لاستعمالها ، إذ حتى مع إفتراضها الالتزام بمبدأ العدل ، فقد تذهب إلى تحديد العقوبة بالإعدام على القاتل ولكنها لا تمس نفس العازم على ارتكاب الجريمة ، أي أنها تخيفه من غير أن تصلحه إما في شرع الله عز وجل فإن المرء (هو قاضي نفسه مؤقتاً على الأقل ، ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه ، يمكنه أيضاً أن يتقي الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من الكبائر ، فإن الصوت الذي يناجيه من داخل نفسه قد أنذره بادىء الأمر ، أنه يمحص له النصح قبل أن يقرعه باللوم)[2] .

هذا بينما يعتبر أساس الإيمان بالحياة الآخرة في الاتجاه الإسلامي للأخلاق من أهم الأسس التي يشيد عليها البناء الأخلاقي وفي عملية الالتزام به ، فبدونه تفقد الأخلاق قدسيتها وتأثيرها القوي في الإنسان (وليس هذا أساساً للسلوك الأخلاقي فقط ، بل إنه أساس للحياة إذ لا معنى للحياة - في الحقيقة - دون وجود هذا الأساس ودون الاعتماد

---

(١) نفسه .
(٢) بارتلمي - مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص ١٨ .

عليه)[1] .

وما دام الأمر كذلك فلن نلجأ إلى تراث غيرنا تاركين تراثنا ؟ وقد مر بنا تعليق ابن تيمية على مذهب أرسطو فلا نعود إليه إلا بمقدار ما نسجله من رأي للدكتور سدجويك ـ الذي يكاد يتفق مع شيخ الإسلام إذ يرى ذلك العالم الغربي أن القارىء لكتاب الأخلاق لأرسطو يعثر على بحث متقن يختفي وراءه تفكير دقيق ، ولكنه يترك في نفس القارىء (أثراً قوياً جداً لعمل ناقص مشتت) .

من أجل هذا كان يلح ابن تيمية في نداءاته للمسلمين أن يكتفوا بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ لأن (من تأمل ما تكلم به الأولون والآخرون في أصول الدين والعلوم الإلهية وأمور المعاد والنبوات والأخلاق والسياسات والعبادات ما فيه كمال النفس وصلاحها وسعادتها ونجاتها لم يجد عند الأولين والآخرين من أهل النبوات ومن أهل الرأي كالمتفلسفة وغيرهم إلا بعض ما جاء به القرآن)[2] .

ويعنينا قبل دراسة تفاصيل موضوع الأخلاق الإسلامية أن نحصي الركائز الأساسية التي تقام عليها هذه الأخلاق فنفردها بسمات خاصة ، سواء بالمقارنة باليهودية والمسيحية أو بما تضيفه من فضائل جديدة وما تنطوي عليه من ألوان الإلزام المتعددة ، مع تقديم الأسوة الحسنة في شخص الرسول صلوات الله عليه ، حيث نفذ بسلوكه وأخلاقه ما تضمنه القرآن الحكيم من تعاليم فكان ـ بحق وصدق ـ على خلق عظيم ، وهذا ما سنعرضه تباعاً فيما يأتي من بحوث .

---

(١) مقداد يالجن ـ الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ص ١٢١ .
(٢) ابن تيمية : جواب أهل العلم والإيمان ص ٤٢ .

تمهيد :

ستعتمد دراستنا في هذا الجزء من الكتاب على مؤلفات حكماء الإسلام وعلمائه الذين لم يلقوا بعد العناية التي يستحقونها بالنظر إلى مساهماتهم في المجالات الأخلاقية ـ وما أكثرها .

وربما ساعد على ذلك إننا كنا نعتمد إلى وقت قريب على المصادر ، الغربية في بحوثنا ومؤلفاتنا مما يعد نقصاً معيباً لا بد من تداركه[٢] .

وقد استعرض الأستاذ الدكتور السيد بدوي كتب الأخلاق التي كتبها كتاب الغرب فوجد فيها ثغرة كبيرة . فهؤلاء الكتاب في تأريخهم للمذاهب الأخلاقية قد عرضوا لهذه المذاهب في العصور اليونانية القديمة ثم في الديانتين اليهودية والمسيحية وقفزوا منها فجأة إلى المذاهب الأخلاقية في العصور الحديثة في أوروبا أي منذ عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر ، بدون أن يعرجوا في قليل أو كثير على ما يتصل بالقانون الأخلاقي في الإسلام .

ومع ذلك فإن ما جاء به القرآن في مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة لا بالنسبة للحياة العملية للمسلمين أنفسهم فحسب بل بالنسبة لأبناء البشر جميعاً ، ومعرفة القانون الأخلاقي كما جاء به القرآن يكمل النقص في تاريخ المذاهب الأخلاقية ويفتح آفاقاً جديدة في دراسة

---

(٢) وقد بدأ علماؤنا فعلاً بتدارك هذا النقص ، نذكر منهم على قدر علمنا الدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله والشيخ نديم الجسر والدكتور مقداد يالجن وزملاؤنا الأفاضل الدكتور عبد اللطيف العبد والدكتور عبد المقصود عبد الغني وأبو اليزيد العجمي وغيرهم .

المشكلة الأخلاقية ذاتها في حل كثير من المسائل والصعوبات التي تثيرها .

ويرى الدكتور السيد بدوي أنه إذا كان بعض الكتاب قد تعرض في كتاباته عن النظم الإسلامية بوجه عام لسرد بعض القواعد الأخلاقية التي تستخلص من القرآن ومن التشريع الإسلامي ، فقد كان يعالج هذه المسائل في عجالة دون أن يكون فيما يسرده ما يشفي غليل الباحث الذي يريد أن يتعمق الدارسة العلمية . ولم يتعرض أحد لبحث الجانب النظري من المسألة ولم يحاول استخلاص المبادىء العامة التي تستمد من القرآن ، وكل ما فعله هؤلاء ـ الكتاب أو المستشرقون ـ هو جمع بعض الآيات القرآنية التي تحتوي على قواعد للسلوك الأخلاقي وترجمتها .

وأخيراً تصدى لهذا العمل الكبير ما يقرب من خمسة عشر عاماً عالم جليل من علماء الأزهر وهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراه من السربون وعنوانها (أخلاق القرآن) .

ويرى الدكتور السيد بدوي إن المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة الغرب لم تبرز من الحقيقة الأخلاقية ـ وهي حقيقة مركبة متشابكة ـ إلا بعض وجوهها . والمتتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ العيب نفسه في المذاهب الكبرى التي تتعرض لنظرية المعرفة ، فهناك المذهب المثالي والمذهب الواقعي والمذهب العقلي والمذهب التجريبي وكلها يتعارض بعضها مع بعض لا لسبب إلا لأنها أدعت لنفسها إمكان تفسير المعرفة الإنسانية بالرجوع إلى مبدأ وحيد .

ويقول أيضاً (وما حدث بالنسبة للفلسفة النظرية حدث كذلك بالنسبة للأخلاق فأراد فلاسفة الأخلاق كل بدوره أن يبني قواعد الأخلاق على مبدأ وحيد فهو أحياناً مبدأ السعادة وأحياناً مبدأ اللذة وأحياناً مبدأ العقل . . . الخ والحقيقة أنه لا يكفي في توجيه إراداتنا أن نرجع إلى قاعدة عامة أو أن نحلل بدقة الموقف الخاص الذي نجد أنفسنا فيه بل إننا نحتاج إلى الجمع بين هذين الشرطين أي إلى التوفيق بين مثال أعلى يأتينا من مصدر علوي وبين الحقيقة الواقعية التي نعيش في وسطها)[1] .

ولا شك أن أي باحث في الأخلاق الإسلامية لا بد له من الاستناد إلى كتب ومقالات الدكتور محمد عبد اللّه دراز ـ رحمه اللّه تعالى ـ لأن هذا العالم الجليل قد إستكمل وسائل البحث التي أهلته للخوض في ميدان علم الأخلاق بتكوينه الإسلامي الأصيل أولاً ، ثم اتقانه اللغة الفرنسية واستيعابه للثقافة الفلسفية الغربية القديمة والحديثة ثانياً فحصل على درجة الدكتوراه من فرنسا على رسالته بعنوان (دستور الأخلاق في القرآن ـ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن)[1] .

وقد وفق وبرع في الإحاطة بالقانون الأخلاقي في القرآن الكريم بمنهج جديد لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم[2] .

(١) الدكتور السيد بدوي ـ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٦ ـ ٦٧ .

(١) اعتمدنا كثيراً على كتبه وأهمها الكتاب الفريد في بابه (دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن) ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي دار البحوث العلمية ـ الكويت ومؤسسة الرسالة بيروت ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣ م .

(٢) تقع الترجمة العربية في ٧٧٨ صفحة .

١٧ ـ حكماء الإسلام والقضايا الأخلاقية

تمهيد :

قبل الخوض في موضوعنا نرى لزاماً علينا إيضاح الفرق بين الفلسفة والحكمة أولاً ، ثم العودة للتمييز بين منهج البحث في الأخلاق عند كل من الفلاسفة وحكماء الإسلام .

وسنعود مرة أخرى لعقد مقارنة تمهيدية لبيان الاختلاف في المنهج ، أي من حيث طرق وأساليب البحث والنظر إلى الإنسان من حيث مكوناته ودوافعه وأهدافه ، فعندما اختلف الفلاسفة في المنهج اختلفت بهم النتائج .

هذا فضلاً عن الانفصال عن حقائق الوحي الإلهي الذي يرشد الإنسان إلى الطريق الأقوم في الأخلاق والاجتماع والسياسة والنظم .

أولاً : الفرق بين الفلسفة والحكمة :

استعمل الفلاسفة إلى جانب كلمة (فلسفة) المترجمة من اليونانية كلمة (حكمة) العربية وما اشتق منها مثل (حكمة وحكيم وعلوم حكمية)[١] .

وقد أوردت المصادر المختلفة هذه الكلمات في موضعها في وصف الحكماء وأهل الحكمة (وخزانة الحكمة) . . فوصف خالد بن يزيد بن معاوية (٨٥ هـ ـ ٧٠٤ م) بأنه يسمى حكيم آل مروان وله همة ومحبة للعلوم ، وأنه قرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة ، كما أن

(١) مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٤٥ .

المأمون كان له خزانة الحكمة وتحوي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص[1] .

ويكاد يتفق اللغويون على أن الحكمة تتكون من عنصري العلم والعمل ، فان الحكمة ـ لغة (اسم للعلم المتقن والعمل به . ألا ترى أن ضده السفه ، وهو العمل على خلاف موجب العقل ، وضد العلم الجهل)[2] ؟ .

وقد إستخدمت كلمة (حكمة) وما أخذ منها بواسطة العرب قبل الإسلام فكانت تدل على وجهة التفكير عند العرب ، كما تطلق على الحكام أي ذوي الأمر والحكم والفتوى ، وعبر بها أيضاً عن أهل الطب[3] .

فإذا انتقلنا إلى النظر في الآيات القرآنية فاننا سنستدل منها على ما فهمه المفسرون أيضاً حيث وردت (الحكمة) في كثير من المواضع .

قال تعالى : ﴿ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ [آية ٦٢ آل عمران].

والحكمة هنا بمعنى « أسرار الأمور وفقه الأحكام وبيان المصلحة فيها ، والطريق إلى العمل بها ، ذلك الفقه الذي يبعث على العمل ، أو هي العمل الذي يوصل إلى هذا الفقه في الأحكام أو طريق الإستدلال ومعرفة الحقائق ببراهينها لأن هذه الطريقة هي طريقة القرآن[4] .

---

(١) نفسه ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) نفسه ص ١٠٦ .

(٣) نفسه ص ١١١ .

(٤) تفسير المنار جـ ٤ ص ٢٢٣ .

وقد أطلق البعض اسم (الحكماء) على الآمرين بالقسط وذلك في قوله تعالى ﴿ **ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس** ﴾ آية ٢٠ ـ ٢١ سورة آل عمران فان الذين يأمرون بالقسط (هم الحكماء الذين يرشدون الناس إلى العدالة العامة ويجعلونها روح الفضائل وقوامها ، ومرتبتهم في الهداية والإرشاد تلي مرتبة الأنبياء[١] .

فالآمرون بالعدل هم الحكماء الذين لم تخل منهم المجتمعات الإنسانية منذ بدء الخليقة . قال تعالى ﴿ **فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها المصلحون** ﴾ سورة هود ١١٦ ، ١١٧ (القرون : الأجيال والشعوب ، أولو بقية : أصحاب بقية من دين وتقوى وعقل وحكمة .

وجاء في تفسير (المنار) أن المراد من التخصيص في الآية الأولى النفي أي أنه كان ينبغي أن يقوم في القرون الذين كانوا قبل ظهور الإسلام بالإصلاح العام أصحاب بقية من دين موسى وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام أو حكماء العقلاء الذين فسر بهم الآمرون بالعدل في قوله (ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس)[٢] .

وقد أعطى الشيخ محمد عبده الحكمة معنى التدبر والتعقل مع توضيح الصيغة العملية لاتصالها بالفقه ، وإلى هذا المعنى أيضاً يذهب

---

(١) تفسير المنار جـ٣ ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .
(٢) تفسير المنار جـ ٩ ص ٢١ . دار المنار ١٣٦٧ هـ .

الإمام عبد الحميد بن باديس ، فيرى أن الحكمة هي (العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن المبني على ذلك العلم)[1] .

ووردت كلمة الحكمة في موضع آخر بمعنى فقه مقاصد الكتاب وأسراره ومعرفة مجال التطبيق والتنفيذ في المجتمعات البشرية على مدى العصور ، وهي بهذا المغزى أعم وأشمل من الفلسفة . قال تعالى ﴿ وأنزل اللّه عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ [سورة النساء ١١٢][2] .

كما يتضح الاختلاف بين الفلسفة والحكمة بأن الأولى لم يستجيب لها في الزمن الطويل إلا قليل من طلاب الفلسفة إذ لا تتمتع الفلسفة بالهداية التي يتمتع بها الوحي من السلطان على القلوب والأرواح[3] وهذا يتضح من دعوة خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام - فضلاً عن تأييد الوحي - بأنها تتميز بأركان ثلاثة كما يتبين من قوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وبادلهم بالتي هي أحسن ﴾ [سورة النحل ١٢٥] .

فجمعت الآية بين الوسائل التي يمكن بها الإقناع والإرشاد ، فلا إعتماد على العقل وحده والاكتفاء بالبحث على النظر العقلي وهي من سمات الخاصة وإنما يتصرف معنى الحكمة في الآية إلى ما (يدعي به العقلاء وأهل النظر من البراهين والحجج) وأضيف إليها الموعظة أي (ما يدعي به العوام والسذج) . ثم الجدل بالتي هي أحسن وهو منهج

---

(١) ابن باديس - حياته وآراؤه جـ ١ ص ١٨٣ ، ٢٧٩ .

(٢) تفسير المنار جـ ٤ ص ٤٠٢ .

(٣) تفسير المنار جـ ٤ ص ٤٠٩ .

الدعوة (للمتوسطين الذين لم يرتقوا إلى الاستعداد لطلب الحكمة ولا ينقادون إلى الموعظة بسهولة[1] .

وتفسير الحكمة بالنظر والعمل لا يتعارض مع القائلين بأن معناها (السنة) التي فسرها بها كثيرون ، ومنهم الإمام الشافعي ، لأن العملية للإسلام . وعن مالك أنها - أي الحكمة - (معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له)[2] .

وقيل أيضاً بأن الحكمة هي (تهذيب الأخلاق)[3] ويرى الراغب الأصفهاني أن الحكمة هي أشرف منزلة العلم ، مفسراً لقوله تعالى ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾ [البقرة ١٢٩]، حيث يتقيد بترتيب الآية ومطابقتها في الوقت نفسه للمنهج الذي اتبعه النبي ﷺ ، فقد أتى - بعد إعلانه النبوة - بالآيات الدالة على نبوته ، ثم أخذ في تعليمهم حقائق الكتاب لا الفاظه (ثم بتعليمهم الكتاب يوصلهم إلى إفادة الحكمة وهي أشرف منزلة العلم) مستدلاً على ذلك بقوله عز وجل ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾ [البقرة ٢٦٩].

وللحكمة أيضاً درجاتها عند الراغب الأصفهاني ، حيث يصير بها الإنسان مزكي - أي مطهراً (مستصلحاً لمجاورة الله عز وجل[4] ..

وأخيراً قد يظهر الفرق بين الفيلسوف والحكيم ، استنتاجاً من

---

(١) تفسير المنار جـ ٣ ص ٢٦٣ .

(٢) تفسير القاسمي جـ ٢ ص ٢٥٩ .

(٣) تفسير القاسمي جـ ٣ ص ٨٤٦ .

(٤) تفسير القاسمي جـ ٢ ص ٢٦٠ .

الآيات السابقة ، أن الأول يعتنق نظريـة فلسفية وقلما يعمـل بها أو يخلص لها ، بل قد يؤثر هواه ومنفعته بينما الحكيم يصل إلى أعلى مراتب العلم النافع والعمل الصالح فإنه (المؤمن الفقيه في دينه)[١] .

ثانياً : المنهج عند الفلاسفة :

لن نعود إلى الحديث عن مذاهب الفلاسفة في الأخلاق مرة أخرى ولكن سنقتصر هنا على عرض مقارنة عامة بين منهجهم ومنهج علماء الإسلام وحكمائه .

فـإذا نظرنـا إلى الأخلاقيـات الغربيـة من الاتجـاهـين ـ الغـائي والموضوعي ـ فان منها مذاهب غائية تحكم على العقل الخلقي بالاستناد إلى آثاره أونتائجه وأشهرها مذهب اللذة عند أرستيس وأبيقور قديماً أو مذهب المنفعة حـديثاً (يعتـبره الدارسـون التصحيح العقـلي لمذهب اللذة) .

(والاكتفاء بالـذات) و(والحكمة) أي أنـه تحرر من الإنفعـال والتخلص من الهوى .

ولكن أبرز معالم الاتجاه الموضوعي يظهر في مذهب كانط صاحب فكرة (قانون الواجب) الذي يحكم على الفعل الخلقي في ذاته لا بالنظر إلى آثاره ونتائجه .

وتعد المدرسة الاجتماعية الأخلاقيـة في العصر الحديث من أهم المدارس التي أسهمت بآراء روادها في دراسة الأخلاق منذ (كونت)

---

(١) تفسير المنار جـ ٥ ص ٤٠٩ .

و(دوركايم) اللذان أرادا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الإجتماعية من تاريخ واقتصاد وأخلاق ولغة وغير ذلك .

ويأتي فلاسفة الوضعية المنطقية فينكرون القضايا الأخلاقية لأن الفلسفة الأخلاقية في رأيهم لا تنطوي على أي بحث في الواقع ، ويذهبون في غلوهم الإنكاري إلى القول بأنها قضايا زائفة لا تعبر عن أي شيء قابل للتحقيق تجريبياً .

وفي ضوء هذا الإنكار يرون في الأحكام الأخلاقية مجرد « توصيات » أو « رغبات » أو « عبارات تعجب » .

أما أساطين الفلسفة الوجودية أمثال كيركجارد وجبريل مارسيل وسارتر، فبدافع رفضهم إخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ، وتقديسهم للحرية باعتبارها مصدر الإلزام ، أسقطوا جميع القيم من حسابهم، فكانت فلسفتهم في الحقيقة ضربة قاصمة للقيم والفضائل الخلقية ، وتجاوزت معاول هدمهم هذا الحد ، وهوت بالحياة الإنسانية إلى مشاعر القلق والعبث والغربة والضياع والفراغ واليأس !!

فهل نحن إذن أمام فلسفة أخلاقية أم تدهور أخلاقي ؟

في رأي بارودي إن الأزمة المعنوية التي تكافح فيها المدنية الغربية منذ ثلاثة قرون إنما هي أزمة خلقية ، معللاً إياها بالانفصال الذي حدث بين الأخلاق والوحي الديني ومن ثم فإن الحاجة أصبحت ماسة من جديد إلى سلطة ما ، وإلى قاعدة خارجية وإلى مبادىء

موضوعية[1] .

وأمام هذا التردي في المذاهب الأخلاقية هناك ، هل يصعب علينا استقراء المغزى ؟

إن الأزمة الحقيقية للفلسفة الغربية في الأخلاق نابعة من انحراف عن المنهج الصحيح في استمداد تصورات الإنسان للقيم الخليقة . ، أو اللهث وراء البحث عن اللذة أو المنفعة ، وخطأ تصوراته - أي الإنسان عن الهدف والمرمى من الحياة ، وبحثه عن أهداف كالسراب ، مع إفتقاده النظرة الصحيحة للقيم الثابتة التي نستمدها نحن مع عقيدتنا ، ومن خبرة الأجيال تلو الأجيال .

إن الحياة وفقاً للعقيدة الإسلامية مهما كانت زينتها فإنها زائلة لا تلبث أن تتكشف عن زيف معدنها لأنها حتماً إلى فناء ، وتبقى آثار الأعمال الصالحة لتصاحبنا إلى حياة الخلد في الجنة ، وهي الهدف الصحيح النهائي الذي يستحق المكابدة والسعي والجهاد ، فإن كل بلاء - دون النار عافية ، وكل نعيم - دون الجنة - حقير .

إن الطريق إذن طويل ويحتاج إلى صبر ومصابرة مع العمل المستمر ، ومجابهة العقبات تلو العقبات ، فمن حديث أنس عن النبي ﷺ أنه قال (حفت الجنة بالمكاره ، وحفت النار بالشهوات) رواه مسلم[2].

---

(١) د . بارودي : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ص ٣ ، ترجمة د . محمد غلاب ومراجعة د . إبراهيم بيومي مدكور - ط الأنجلو ١٩٥٨م .

(٢) وفي البخاري عن أبي هريرة ، إلا أن لفظه (حجبت مكان حفت) .

وكل ما يقابله الإنسان في الدنيا من صعاب ومشقات يهون إذا عرف زوالها وإنقضاءها ، قال تعالى ﴿ وما هذه الحياة الدنيـا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ﴾ العنكبوت ٦٤ .

جاء في تفسير ابن كثير :

يقول تعالى مخبراً عن حقارة الدنيا وزوالها وانقضائها، وأنها لا دوام لها، وغاية ما فيها لهو ولعب: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ أي : الحياة الدائمة الحق الذي لا زوال لهـا ولا انقضاء ، بـل هي مستمرة أبد الآباد[1] .

١٨ ـ أصول المنهج الأخلاقي لدى علماء المسلمين :

وفي ضوء بحثنا للمشكلة الخلقية نجد أنها لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بعامة بالطريقة التي طرحت بها على مسرح الفلسفة في أوروبا سواء اليونانية قديماً أو الغربية حديثاً .

ولإثبات ذلك لجأنا إلى طريقة المقارنة لأنها كفيلة بتوضيح سمات الفكر الأخلاقي الإسلامي ومن ثم يستطيع القارىء الفاحص التمييز بين الاصالة والتبعية حيث نرى الحاجة الماسة إلى تعديل مناهج دراسة العلوم الإنسانية لتتوافق مع العقيدة الإسلامية وتصورها الصحيح ، كما نود عرض اجتهادات علمائنا الكبار في صياغة عصرية بحيث يفهمها الجيل الحاضر ويقدر قيمتها ويعرف مدى الإسهام الحقيقي الذي قام به

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٦ ص ٣٠١ دار الشعب ، تحقيق د . محمد إبراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، عبد العزيز غنيم .

حكماء الإسلام في تراث الإنسانية ، فيصبح وأفعاله على مواصلة نفس المنهج الذي ساروا عليه في الحياة العلمية والعملية .

وتنبع أخلاقيات الإسلام من أصلين : أولهما عقيدة التوحيد التي جددها الإسلام ونادى بها رسول اللّه ﷺ ، بالإضافة إلى الشريعة التي أنزلها اللّه تعالى عليه ، فهي الأساس الضروري للحياة الإنسانية الطيبة لأنها تضع للمجتمعات البشرية النظم الملائمة لحياة الفرد وحياة الجماعة وفقاً لكافة القيم الخلقية العليا .

والأصل الثاني : الإيمان باليوم الآخر كضرورة توجه سلوك الإنسان إذ يزوده باستعداد نفسي للتضحية بالمتاع الزائل وتحمل الصعوبات والمشاق لبلوغ جنة اللّه تعالى ورضوانه ، ولا يملك ذلك الاستعداد إلا من كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن كلًّا منا سيقف أمام اللّه تعالى يوم القيامة ليحاسبه عما عمل في حياته الدنيا فيكافؤه أو يعاقبه بحسب عمله .

وبخلاف هذه العقيدة وهذا الإيمان فاننا رأينا كيف تدهورت الأنظمة والقواعد الأخلاقية عندما قطعت صلتها بمصدر الوحي الإلهي ، وتولت قيادتها أيدي البشر ، وأصبح الاحتمال القائم - بل الماثل للعيان - وقوع العالم في ما يشبه الفوضى المؤدية إلى فساد الفرد والجماعة ، وهو ما يتحقق أمام أعيننا بين شعوب العالم المسمى بالمتحضر !!

ومهما يكن من أمر ، فان عناية أصحاب الإتجاهات الأخلاقية بوضع أسس صحيحة للإقرارا بالقيم والمبادىء ، وحرصهم جميعاً على رفع أصواتهم محذرين ومنذرين لمجتمعاتهم من التدهور الأخلاقي ، هذا كله دليل ما بعده دليل على أن الإنسان ليس جسداً وغرائز

وشهـوات فحسـب ، ولكنه أفضـل من ذلـك وأسمى ، وإن شقـاءه الحقيقي ناجم عن عجزه عن المواءمة بين جسده وروحـه ، أي بين متطلبات الجسد واحتياجاته ، وبين شوق الروح وتطلعها إلى الأسمى والأفضل . لهذا يعد موقف علماء الإسلام في دائرة الإسلام استجابة لنداء القرآن بـالنظر إلى الآفـاق والأنفس ، وفي ضوء هـذا المنهج سيتضح لنا كيف كان الراغب الأصفهاني متوافقاً مع الآيات القرآنية ومستخلصاً منها التصور الصحيح للإنسان أثناء دورته في الحياة الدنيا مسروراً بابتلاءاته المتوالية حتى ينتقل إلى الحياة الآخرة .

ومن النموذج الأخلاقي التطبيقي للراغب الأصفهاني سنعرف أن المشكلة الخلقية لم تطرح بواسطة علماء المسلمين بالطريقة التي طرحت بها على مسرح الفلسفة في أوروبا سواء اليونانية قديماً أو الغربية حديثاً .

فباستثناء أشهر الفلاسفة كابن مسكوية ـ ومن سار على منهجهم ممن تأثروا بالنزعة اليونانية ـ، لم ينفصل البحث في (الأخلاق) و(القيم الخلقية) عن دراسة الإنسان في ظل شريعة الله تعالى وخضوع الإنسان لهذا التشريع في العبادة ، والسلوك والأخلاق والأعمال الصالحة جميعاً ، ولعل أول المستويات (الخلقية) لدى المسلم ينبغي أن تتحقق في تحري (الحلال) واجتناب (الحرام) . هذا فضلاً عن الصبغة الأخلاقية المميزة للشريعة الإسلامية كما قلنا في المقدمة .

وقد عني علماء المسلمين عنـد علاج المشكلة الأخـلاقية بتفسـير الكتاب الكريم وحرصوا على الاستضاءة بالسيرة النبوية لأن الإسلام جاء مخاطباً الإنسان ، حاثاً إياه على الارتفاع إلى المستوى الأخـلاقي اللائق به ليهيأ لخلافة الله تعالى في الأرض ، فرتب النماذج الإنسانية

قياساً على طاعة اللّه ورسوله ﷺ . قال تعالى ﴿ ومن يطع اللّه والرسول فأولئك مع الذين أنعم اللّه عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ﴾ ٦٩ النساء .

لذلك فاننا نلحظ أن المنهج الذي اتبعه علماء المسلمين يتصل بالتصور الصحيح لحقيقة الإنسان ودروته في الحياة المبتدئة بخلق آدم عليه السلام ثم أهباطه إلى الأرض ابتلاء واختياراً ، ومصاحبته مع شريعة اللّه تعالى التزاماً بأوامرها وتنفيذاً لأحكامها ، وارتفاعاً بمستواها الإنساني إلى العمل بمكارمها[١] حتى ينتقل من هذه الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة ويعود أدراجه إلى موطنه الأصلي - إذا اجتاز الابتلاء الدينوي بنجاح - أي إلى الجنة .

وينبغي علينا الاحتراز من التعبيرات التي تتردد في كتب الأخلاق عند الحديث عن (التخلق بأخلاق اللّه تعالى) حيث تلتبس على الكثيرين والصحيح أن الحديث المروي عن الرسول ﷺ نصه (للّه تسعة وتسعون اسماً - مائة إلا واحداً - من أحصاها دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر) . وفي رواية (من تخلق بصفة دخل الجنة) رواه البخاري من حديث أبي هريرة .

وإزاء ما نلحظه عند الأصفهاني وغيره عند استخدامها للدعوة إلى

---

(١) يميز الأصفهاني بين مكارم الشريعة والعبادات . فإن العبادات فرائض معلومة ومحددة بينها المكارم درجة أعلى من العبادات . ولا يستحق (الإقتداء به تعالى على الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية) ، الإنسان مقام (الخلافة) إلا تحري مكارم الشريعة الراغب الأصفهاني : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٩ ط مكتبة الكليات الأزهرية ، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد . ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ .

(التخلق بأخلاق اللّه) فاننا نرى أن أفضل تفسير لهذه الدعوة أن (الصفات من حق اللّه تعالى كمال مطلق لا يحيط به بشر ، وهي حين تنسب إلى الإنسان نقص يتدرج نحو الكمال بقدر ما يطلبه البشر[٢] .

ونعود إلى المقارنة بين الإسلام كمصدر للأخلاق عند حكماء المسلمين وبين الدين والأخلاق في أوروبا ، إذ يستطيع الباحث الملم بتاريخ أوروبا في العصر الحديث تعليل بزوغ عصر النهضة على النقيض من أصول قيام الحضارة الإسلامية ، فقد كانت الأولى أي الحضارة الأوروبية حركة رد فعل لكل ما هو ديني ، حيث انسلخت العلوم والآداب والنظم الاجتماعية عن الدين ، وطرحت المفاهيم الدينية جانباً وحلت محلها مفاهيم بشرية في كافة العلوم والنظم ، ومن هنا كانت الحضارة الأوروبية وفلسفتها ونظمها منسجمة من حيث الأصول المستمدة منها ، وانحسر الدين داخل الكنائس يعالج شؤون الروح . وعندما عانى أهل أوروبا في العصر الحاضر من الإغراق في المادية وأعجزتهم المشكلات الدنيوية بدأ البحث في الأديان واللجوء إلى بيوت العبادة[١] .

أما الإسلام باعتباره الحلقة الأخيرة الكاملة لدين اللّه تعالى

---

(٢) محمد شديد : قيم الحياة في القرآن ص ٦٩ دار الشعب ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

(١) مثال ذلك ما ذكرته وكالة الأنباء الفرنسية في تقرير لها يوم ٨/١/٨٤ من موسكو أن الكنائس الأرثوذكسية في العاصمة السوفياتية شهدت إزدحاماً شديداً لحضور قداس عيد الميلاد الذي إحتفل به ليلة ٦ و٧ يناير وهو ما فسره المراقبون بأنه على استمرار ،وتجدد الشعور الديني هناك رغم ازدياد الدعاية للالحاد وضغوط الحكومة على السلطات الدينية في الآونة الأخيرة . (جريدة الأهرام ص ٤ يوم ٩/١/١٩٨٤) .

﴿ اليــوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لـكم الإسلام ديناً ﴾ المائدة ٣ ، فانه بهذه الصفة جاء لينظم ـ وبصفة كاملة ونهائية ـ مسلك الإنسان في الحياة الدنيا المتجه إلى الآخرة بالضرورة ، فكان الانسجام في الحياة النفسية لـدى المسلمين ، ولهـذا لا نعثر في صفحات التاريخ على مشكلات وأزمات نفسية وعصبية وأخلاقية عانى منها المسلمون بالصورة التي يضج منها الغرب الآن بالشكوى ذلك لأن نظم الإسلام في عباداته وشرائعه ومبادئـه قد خـطت أحسن الطرق للإنسان باعتبارين :

الأول ـ أن طبيعة الإنسان تجمع بين الجسد والروح .

الثاني ـ الحياة الإنسانية ممتدة من الدنيا إلى الآخرة .

إن الأمراض النفسية المعاصرة إذن ومظاهر الانحدار الخلقي وافدة ضمن ما وفد من الغرب أي مع أساليبه ونظمه في المذاهب والفلسفات والحياة الاجتماعية والسياسية .

والآن ، سنعرف بالراغب الأصفهاني ونشرح آراءه في كيفية حل المشكلة الأخلاقية .

عـالجنا في مقـال سـابق[1] بعض رؤوس المـوضـوعـات المتصلة بالأخلاق عند الراغب الأصفهاني ، حيث أثبت حرية الإرادة الإنسانية وامكان الارتقاء بالإنسان إلى مقام (الخلافة) عن طريق العمل بمكارم الشريعة ، وهي مرتبة أعلى من الشريعة ذاتها .

---

(١) ينظر مقالنا (الذريعة إلى مكارم الشريعة كما يوضحها الراغب الأصفهاني) مجلة الدارة بالرياض (ص ٢٠٦ ـ ٢٢٧) جمادي الثاني ١٣٩٧هـ ـ يونيو ١٩٧٧م .

وسنحاول الآن عرض أفكار مقالنا السابق مع شرح منهجه في ميدان الأخلاق ، وكيف أخذ بيد الإنسان لمعاونته في اجتياز طريق الحياة المليء بالمخاطر ، إذ بعد أن أرسى قواعد المنهج وحلل المشكلة الأخلاقية ، قدم لها بتحليل مسهب للإنسان ومكانته بين المخلوقات والغرض الذي من أجله خلق وبيان مصيره وامكان اصلاح أخلاقه وتوجيه الإرادة الإنسانية الوجهة الأفضل عن طريق بذل الجهد والعمل الدائب لرياضة النفس وتحسين الخلق .

وبعد كل هذه المقدمات والأصول التفسيرية التي استقرأها من فهمه للآيات القرآنية والسنة النبوية ، أصبح أمامنا الطريق ممهداً لشرح آرائه العملية في تنفيذ ما رآه كفيلاً بتحقيق سعادة الإنسان والوصول به إلى حياة أفضل في الدنيا وصولاً إلى الجنة في الآخرة .

والمنهج الذي خطه الراغب يعد جديداً وأصيلاً في نفس الوقت ، اذ يرشدنا أيضاً معشر مسلمي العصر الحاضر إلى الطريقة التي تحقق بها الصفات الإنسانية بفضائلها الخلقية كأحسن ما تكون في ضوء الشرع الإسلامي ، وسنبدأ بالتعريف به قبل عرض آرائه .

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد) ٤٠٢ هـ :

يعد الراغب الأصفهاني من حكماء المسلمين الذين أكدوا علو مكانتهم العقلية وجهودهم البناءة في عالم الفكر الإسلامي ، ولكنهم لم يلقوا العناية الجديرة بهم بسبب الإنحصار في دائرة بعض فلاسفة المسلمين التقليديين الذين كثر الاهتمام بهم ، وتشعبت حولهم الدراسات والأبحاث ، أمثال : الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، فأشبعتهم الدراسات بحثاً حتى راجت أفكارهم واشتهرت

أسماؤهم على حساب عدد آخر من حكماء الإسلام . فكم من العلماء ، والحكماء الغائبين في متاهات النسيان أو زوايا النكران ؟!!

ولا نحب الانسياق وراء التعليلات والتفسيرات بسوء الحظ الذي لحقهم أمواتاً كما لحقهم أحياء ، فقد آلينا على أنفسنا أن نساهم بجهدنا المحدود ـ والله المستعان ـ في مسح غبار النسيان عن بعض بناة أمجاد الثقافة الإسلامية ، بادئين بأحد حكمائها الشيخ أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني ، الذي جمع ثقافات عصره من لغة وأدب وتاريخ وتفسير وحديث وفقه وفلسفة وعلم كلام ومقارنة الأديان ، وكتب في هذه العلوم عن دراية واسعة وفهم عميق . فأخرج كتابه (محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء) ، الذي جمع فأوعى من كافة صنوف المعرفة والعلوم التي أحاط بها علماً ، كما تفتق ذهنه عن منهج جديد في تفسير القرآن الحكيم ، فرأى أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علومه « العلوم اللفظية » ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة (فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللبن (بكسر الباء) في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه)[1] . والقارىء لكتابه (المفردات في غريب القرآن) يقتنع بصحة منهجه .

كما أوضح لنا رأيه في الاتجاهات الأخلاقية السائدة حينذاك واستوعبها في كتاب ، ربما يعد من أفضل كتب الأخلاق التي أبرعتها قرائح علماء المسلمين ، وسماه (الذريعة إلى مكارم الشريعة) إلى

---

(١) المفردات في غريب القرآن ص ٦ ، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ط الحلبي ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م .

جانب كتب أخرى ما زالت راقدة على أرفف المخطوطات تنتظر من يحييها بعد طول رقاد .

ونقول باختصار : إننا نرى أنه أسهم بمؤلفاته في مقاومة تيار الغزو الثقافي الأجنبي ، بل استطاع تطويع هذه الثقافة للتصورات الإسلامية ، فكشف عن حكيم مسلم ، مزج النظر العقلي التأملي في موضوعات الغيب ـ أو ما وراء الطبيعة ـ بنبضات الحياة الأخلاقية المثلى للإنسان أثناء سعيه في الأرض نحو غاية الغايات ، وهي السعادة الأخوية الأبدية . وأعطى مدلولاً مبتكراً للحرية بشقيها الميتافيزيقي والأخلاقي لما أثبته من حرية الإنسان في إختياره وأفعاله إلى جانب مدلول الحرية المعبر عن سيطرة الإنسان على أهوائه وشهواته وارتقائه إلى مستوى (التلطف عن الأخذ)(١) .

واسترشد الراغب بالآيات القرآنية للاستدلال على مفاهيم متعددة تتناول الغرض من وجود الإنسان على هذه الأرض مستخلصاً فكرة (عمارة الأرض) التي عني بها كأحد الأهداف الإلهية من خلق الإنسان .

وفي نظرته إلى (العبادة) لم يقتصر على المعنى الأخلاقي لها كفعل مناف للشهوات ـ كما سنرى ـ ولكنه جعل الأعمال الإنسانية كلها لوناً من العبادات ، أي أنه بالاصطلاح الحديث ، جعل من مظاهر هذه العبادة

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص ٥٩ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، طه مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م . وقام الأستاذ الدكتور أبو اليزيد العجمي بإصدار طبعة محققة جديدة . دار الصحوة بالقاهرة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

سيطرة الإنسان وتسخيره لما في السماء والأرض من موجودات لصالحه والارتقاء بحياته ، ونجاحه في الاكتشافات العملية المؤدية لاستخراج ما في باطن الأرض وظاهرها ، وتعميرها ، واستغلالها كنوزها ، واستخدام الآلات المخترعة في توفير احتياجاته وتحقيق سعادته في الدنيا والتمتع بخيراتها. وحث على بذل الجهود الإنسانية بكافة قواها - مباشرة أو بواسطة الآلات المحققة لهذه الأغراض - للوصول إلى تسخير المخلوقات وتحسين ظروف الحياة على ظهر الأرض ، جاعلاً من كل هذه الأعمال لوناً من العبادات . فقد جعل من كل فعل يتحراه الإنسان عبادة سواء كان الفعل واجباً أو ندباً أو مباحاً ، متوسعاً في الأفعال المباحة ، لأنه ما من مباح في رأيه إلا وإذا تعاطاه الإنسان على ما يقتضيه حكم اللّه تعالى كان (كالإنسان في تعاطيه عابداً للّه مستحقاً لثوابه)[1] ، مستنداً لخطاب النبي ﷺ لسعد (إنك لتؤجر في كل شيء حتى اللقمة تضعها في فم امرأتك) ، وعلى هذا الوجه قال أيضاً (ما من مسلم غرس غرساً لم يأكل منه أحد إلا كان له صدقة) . ولكنه يشترط في هذه الأعمال لكي تكون عبادة مراعاة أمر اللّه في جميع الأمور دقيقها وجليلها وأن يتحرى بها حكم الشريعة[2] .

ودعاه ذلك إلى بحث مدلول « الإنسان الحضاري » بلغتنا وهو عنده الإنسان المؤمن ، الآخذ بالأسباب المؤدية إلى جعله مستحقاً

---

(١) الأصفهاني : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص ٤٨ من سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ٢٨ ذو القعدة ١٣٨٠هـ - أبريل ١٩٦١م .

(٢) نفسه ص ٤٨ - ٤٩ وفي مسند الإمام أحمد عن أبي الدرداء : (من غرس غرساً لم يأكل منه آدمي ولا خلق من خلق اللّه . . .) .

لخلافة اللّه سبحانه وتعالى في الأرض بالتخلق بأخلاقه ـ عز وجل ـ أي الأخذ بمكارم الشريعة ، وهي الحكمة والقيام بالعدالة ، جاعلاً ، دور الحكماء يلي دور الرسل والأنبياء عليهم السلام .

الحكمة لدى الأصفهاني :

عرض الأصفهاني أولاً للمعنى اللغوي للحكمة ، فردها إلى العقل الثلاثي (حكم) وأصله منع منعاً لإصلاح ومنه سميت اللجام (حكمة) الدابة فقيل حكمته ، وحكمت الدابة منعتها بحكمة ، وأحكمتها جعلت لها حكمة وكذلك حكمت السفينة وأحكمتها .

وعندما نظر إلى الكلمة كما وردت في القرآن، ميز بين الحكمة المنسوبة للّه سبحانه وتعالى والمتصف بها الإنسان، فالحكمة من اللّه تعالى (معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام ، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات) أي لأن لها وجه أخلاقي عملي إلى جانب المعرفة .

وقد تفرد اللّه عز وجل بمعنى لا يوصف به غيره في قوله ﴿ أليس اللّه بأحكم الحاكمين ﴾ وإذا وصف بها القرآن فلأنه يتضمن الحكمة نحو ﴿الـر تلك آيات الكتاب الحكيم﴾.

وأوضح الراغب المقصود بالحكمة في بعض الآيات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى ﴿ يعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ فقيل تفسير القرآن ويعني ما نبه عليه القرآن ، مستنداً إلى تفسير لابن عباس بأنها علم القرآن ناسخه ومنسوخه محكمه ومتشابهه[1] .

---

(1) المفردات ص ١٢٦ ــ ١٢٨ .

وربما يتضح الاتجاه الأخلاقي للاصفهاني في تعريفه للحكمة في موضع آخر بأنها اسم لكل علم حسن وعمل صالح ، فهي بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري .

أما الوسيلة لبلوغ درجة الحكمة فهي لا تتحقق إلا لرجلين :

أحدهما : مهذب في فهمه ، مؤمن في فعله ، ساعده معلم ناضج وكفاية وعمر ، أي أنه يجعل الغاية من الحكمة تكوين الإنسان المؤمن لأن الإيمان زبدة العقل والعمل ، ومن ثم فلا يعد الكافر انساناً الا على سبيل المجاز لأنه لم يستكمل مرتبة الإنسانية القائمة على العلم باللّه وعبادته[1] .

الثاني : الذي يصطفيه اللّه تعالى ، وربما يقصد الحاصلين على الحكمة بنوع من الإلهام[2] .

وقد تنبه الأصفهاني إلى اختلاف مفهوم الحكمة كما وردت في القرآن والحديث ، وبين الحكمة عند فلاسفة اليونان ، اذ وصفهم بأنهم كانوا أصحاب حكمة ولم يكونوا عمله ، وسيتطرد في بيان رأيه عنهم فيقول (كانوا يصورون الآلة ولا يخرطون الآداة ، يشيرون إليها ولا يمسونها يرغبون في التعلم ويرغبون عن العمل)[3] .

بينما يلح على ذكر العمل لأنه ما خلى ذلك الإيمان في عامة القرآن من ذكر العمل الصالح كقوله ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾

---

(١) تفصيل النشأتين ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٢) الذريعة ص ٤١ .
(٣) محاضرات الأدباء جـ ١ ص ٩٣ .

وإلى ذلك أشار بقوله تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعلم الصالح يرفعه ﴾ . ويجمع الأقول الدالة على إبطال فائدة بلا عمل فالعلم من غير العمل مادة للذنوب ، وقال رجل لرجل يستكثر من العلم ولا يعمل (يا هذا إذا افنيت عمرك في جمع السلاح فمتى تقاتل)[1] .

ونكتفي بهذه المقدمة للتعريف بالراغب الأصفهاني وأشهر كتبه المطبوعة ، لننتقل للحديث عن مواقعه الميتافيزيقية والأخلاقية وبيان منهجه الذي جمع فيه بين العقل والنقل ومزجهما عن دقة فهم واحاطة وسنحاول التعبير عن هذا الامتزاج الذي يلمسه القارىء لمؤلفاته النابضة بالحياة والحركة ، فنصحب معه الإنسان منذ ولادته إلى موته الأولى ثم بعثه ، ونسير معه على الدرب الطويل : نرقبه في مجاهداته وصراعاته مع هوى النفس وهواتف الشيطان ، ونرتقي معه إلى الكمالات الإنسانية المتصفة كما وصفها بأخلاق اللّه سبحانه وننظر واياه إلى أعماق النفس البشرية في أحوالها وتقلباتها . ثم نستمع إلى اجاباته الواضحة ، المحددة عن الأسئلة الملحة التي تراود الإنسان في كل عصر ومصر بعامة ، والحكماء والفلاسفة بخاصة ألا وهي :

- كيف خلقنا ؟ ولم خلقنا ؟
- وإلى أين المصير ؟

أولاً : كيف خلقنا ؟ :

تقتضي دراسة النظرية الأخلاقية عند الأصفهاني أن نستطلع آراءه في أهم الموضوعات التي تطرق إليها ، حيث تكلم عن الإنسان من

---

(١) الذريعة ص ١١٥ - ١١٦ .

حيث ماهيته مبيناً ما يفضل به على سائر الحيوان، وأنه على سفر إلى الدار الآخرة ، مع بيان الغرض الذي من أجله خلق الإنسان . وعالج الصلة بين العقل وهوى النفس كما تطرق إلى أنواع الأفعال الإرادية ، وأوضح مفهوم السعادة الحقيقية التي ينبغي أن يسعى لها الإنسان .

٢١ ـ الإنسان

ماهية الإنسان :

الإنسان عنده مركب من جسم مدركه البصر ، ونفس مدركها البصيرة ، ويستند في ذلك إلى تفسيره لقوله تعالى ﴿ إني خالق بشراً من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ فالروح هي النفس ويرى أن أضافتها إلى اللّٰه تعالى تشريفاً لها[١] .

والإنسان أفضل من سائر الحيوان بالعقل والعلم والحكمة والتدبير والرأي ، وإن كل ما أوجد في هذا العالم فمن أجل الإنسان[٢] وهو يعني أن تخصيص الإنسان بالعقل يجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر ، وقد ارتقى إلى درجة الكمال ببعثة الأنبياء[٣] ويقول في احدى عباراته (وجملة الأمر ، إن الإنسان هو زبدة هذا العالم وما سواه مخلوق لأجله ، ولهذا قال تعالى ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ البقرة ٢٩ ، والمقصد من الإنسان سوقه إلى كماله الذي رشح له[٤] .

---

(١) الأصفهاني : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١١ .

(٢) تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص ١٥ سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ٢٨ ـ ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م .

(٣) القاسمي : محاسن التأويل جـ ٢ ص ٢٨٣ .

(٤) نفسه ص ١٠٩ ـ ٥١٠ .

وللنفس الإنسانية قوتان ، قوة الشهوة وقوة العقل فبالأولى يحرص الإنسان على تناول اللذات البدنية البهيمية وبالثانية يحرص على تناول العلوم . وقد عالج الراغب اختلاف الناس في الخلق (الأخلاق) حيث رأى بعضهم أنه من جنس الخلقة ولا يستطيع أحد تغيير ما جبل عليه إن خيراً وإن شراً . ويعارض هذا الرأي لأن للإنسان قوة تجعله يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الحسنة ، فقد جعل الله له سبيلاً إلى أسلاس أخلاقه ولهذا قال تعالى ﴿ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ وإذا لم يكن الأمر كذلك لبطلت فائدة المواعظ والوصايا والوعد والوعيد والأمر والنهي ولما جاز عقلاً أن نسأل أحداً لم فعلت ولم نكرت (وكيف يكون هذا في الإنسان ممتنعاً وقد وجدناه في بعض البهائم ممكناً ، فالوحش قد ينقل بالعادة إلى التأنس والجامع إلى السلاسة)[1] .

ومهما اختلف الناس في غرائزهم ، من حيث قبول البعض إلى امكان التغير السريع لأخلاقهم والبعض الآخر إلى البطء والبعض في الوسط - إلا أنه لا ينفك من أثر قبول .

والبواعث على طلب الخيرات الدينوية ثلاثة، أدناها مرتبة الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضره ، وهي من مقتضى الشهوة ولذا فهي من فعل العامة والثاني رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذمه وهي من مقتضى الحياء وهي لكبار أبناء الدنيا ، والثالث تحري الخير وطلب الفضيلة وهي من مقتضى العقل وفعل الحكماء .

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٩ .

أما البواعث على طلب الخيرات الأخروية فهي ثلاثة أيضاً :
الأول : الرغبة في ثواب الله تعالى والمخالفة من عقابه وهي منزلة العامة .

والثاني: رجاء حمده ومخافة ذمه وهي منزلة الصالحين .

والثالث: طلب مرضاته عز وجل وهي منزلة النبيين والصديقين والشهداء ، وهي أعزها وجود أو أفضل ما يتقرب به العبد . قال تعالى ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾ فان أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه عز وجل أن لا يريد من الدنيا والآخرة غيره[1] .

ثانياً : لم خلقنا ؟

يقسم الراغب الأصفهاني الكائنات من حيث الأغراض التي تحققها ، والأفعال التي تختص بها ، كالبعير خصص ليبلغنا وأثقالنا إلى بلد لم نكن بالغيه إلا بشق الأنفس، والفرس لنصل به إلى غاياتنا في سرعة ويسر ، والمنشار لإصلاح المصنوعات الخشبية وغيرها ، والباب لندخل به إلى المنزل .

وبالمثل فان للإنسان ثلاثة أفعال تختص به وهي :

١ ـ عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى ﴿ واستعمركم فيها ﴾ لتحصيل المعاش لنفسه ولغيره .

٢ ـ عبادته المذكورة في قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا

---

(١) نفسه ص ٤٧ .

ليعبدون﴾ أي الامتثال لله سبحانه في عبادته في أوامره ونواهيه.

٣ ـ خلافته المذكورة في وقوله تعالى ﴿ ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون ﴾[١] .

ولا يستحق الإنسان الخلافة إلا بتحري مكارم الشريعة وهي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم والإحسان والفضل والغرض منها بلوغ جنة المأوى .

ولما كان شرف الأشياء بتمام تحقيق الغرض من وجودها ودناءتها بفقدان ذلك المعنى ، فان الفرس إذا لم يصلح للعدو اتخذ حمولة ، والسيف إن لم يصلح للقطع اتخذ منشاراً ، وبالمثل فمن لم يصلح من الإنسان لتحقيق ما لأجله أوجد فالبهيمة خير منه ، ولذلك ذم الله تعالى الذين فقدوا هذه الفضيلة ﴿ إن هم كالأنعام بل هم أضل ﴾[٢] .

وتحري مكارم الشريعة يحتاج إلى أن يصلح الإنسان نفسه أولاً بتهذيب نفسه قبل غيره ، حيث ذم الله تعالى من يأمر غيره بالمعروف وينهاه عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه فقال سبحانه ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ الصف ٢ ، ٣ .

وتبدأ مكارم الشريعة بطهارة النفس بالتعلم للتوصل إلى الحكمة ، ثم العفة للتوصل إلى الجود ، والصبر ليدرك الشجاعة والحلم ، والعدالة لتصحيح الأفعال .

---

(١) الراغب الأصفهاني : الذريعة إلى أحكام الشريعة ص ١٨ .
(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١٨ .

وباستكمال هذه الدرجات فانه أصبح المعنى بقوله تعالى لأن أكرمكم عند اللّه أتقاكم أو صلح لخلافة اللّه عز وجل .

ويظهر لنا من التفرقة بين مكارم الشريعة والعبادات ، أن العبادات فرائض معلومة ومحددة وتاركها يصبح ظالماً ، بينما المكارم درجة أعلى من العبادات ، ولذا فان أداء العبادات من باب العدالة ولكن التحري بمكارم الشريعة من قبيل النقل والأفضال(١) .

وهكذا فان الراغب الأصفهاني يضع مستويات أخلاقية لأعمال الإنسان ، فالعدل فعل ما يجب والتفضل الزيادة على ما يجب .

كذلك لا يصلح لخلافة اللّه ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس، فكما أن للبدن نجاسة فكذلك للنفس نجاسة، الأولى تدرك بالبصر والثانية تدرك بالبصيرة وإياها قصد تعالى بقوله ﴿ إنما المشركون نجس﴾ ولقوله تعالى ﴿ كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ ، كما أشار سبحانه إلى طهارة القلوب بقوله تعالى ﴿ أولئك الذين امتحن اللّه قلوبهم للتقوى ﴾ وقوله ﴿ والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً ﴾ .

ومن الآيات أيضاً التي تتضمن معنى التطهر قوله تعالى ﴿ إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ وقال ﴿ إن اللّه يحب التوابين المتطهرين ﴾(٢) .

---

(١) نفسه ص ٢٠ .
(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٠ .

ما تطهر به النفس :

ولكن كيف يتم تطهر النفس في رأبي حكيمنا الأخلاقي حتى يصبح الإنسان مرشحاً لخلافة اللّه تعالى مستحقاً به ثوابه ؟

يرى أن العلم والعبادات هما المطهران للنفس إذ أن أثرهما في النفس كأثر الماء الذي يطهر البدن[1] . وأدلته على ذلك الآيات القرآنية التي يفسرها بهذا المعنى ، مثلاً قوله تعالى ﴿ استجيبوا للّه وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ﴾ .

فالآية الأولى تدل على أن حياة النفس في العلم والعبادة .

أما الآية الثانية فقد فسرها ابن عباس بأن الماء يعني به القرآن لأن به طهارة النفس والأودية هي القلوب التي احتملته بحسب ما وسعته[2] .

والذي يلزم تطهيره من النفس القوى الثلاث : قوة الفكر بتهذيبها حتى تحصل الحكمة والعلم ـ والحكمة هي أشرف منزلة العلم[3] . لأنها العلم والعمل به. ولهذا وصف اللّه تعالى الذين ليس لهم علم صحيح ولا عمل على الطريق المستقيم بقوله ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل اللّه قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً

---

(١) نفسه ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٢ .

(٣) تفسير القاسمي جـ٢ ص ٢٦٠ ـ محمد جمال الدين القاسمي تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي ـ طـ عيسى البابي الحلبي ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م .

ولا يهتدون ﴾ البقرة ١٧٠ . فالعقل يقال بالإضافة إلى المعرفة ، والاهتداء بالإضافة إلى العمل[١] .

وتهذيب قوة الشهوة بقمعها لكي تكتسب العفة والجود ، ويتم إخضاع قوة الحمية باستيلاء العقل عليها حتى تنقاد له فيحصل الشجاعة والحلم (فيتولد من اجتماع ذلك العدل)[٢] .

الطريق ممهد اذن للإنسان لتطهير نفسه ورياضتها وتقويم أخلاقه والارتقاء بها إلى ما يمكنه بحيث يصل بها إلى أرقى المستويات لأن الإنسان حر مختار ، والأدلة على ذلك تلزمنا بايضاح وتحليل العوامل المؤثرة في الإرادة بحيث يخيل للبعض أنه (مجبر) ولكن الحقيقة غير ذلك وإليك البيان :

الإنسان مختار :

يقسم الأصفهاني الأحياء إلى ثلاثة أنواع لدار الدنيا وهي الحيوانات، ونوع للدار الآخرة والملأ الأعلى (أي الملائكة) . والإنسان بين هذين النوعين يصلح للدارين لأنه واسطة بين اثنين أحدهما وضيع وهو الحيوانات ورفيع وهو الملائكة ، فهو كالحيوانات من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل والمنازعة وغيرها من صفات الحيوانات ، وكالملائكة في العقل والعلم وعبادة الرب والاتصاف بالأخلاق الشريفة كالصدق والوفاء وغيرها ، وذلك لأن حكمة الله عز وجل اقتضت أن يرشح الإنسان لعبادته وخلافته وعمارة أرضه وهيأه أيضاً لمجاورته في جنته فلو خلق كالحيوانات لما صلح للمجاورة بالجنة

---

(١) تفسير القاسمي جـ ٣ ص ٣٧٤ .   (٢) الذريعة ص ٢٢ .

ولو خلق كالملائكة لما صالح لتعمير الأرض (فاقتضت الحكمة الإلهية أن تجمع له القوتان وفي اعتبار هذه الجملة تنبيه على أن الإنسان دنيوي أخروي وأنه لم يخلق عبثاً ﴿ أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وإنكم إلينا لا ترجعون ﴾)[1] .

أما بالنظر إلى البشر في مدى اختلافهم فانه يرى أن التفاوت بينهم يظهر للأسباب الآتية :

أولاً ـ اختلاف الخلقة ، مستخرجاً هذا المعنى من قوله تعالى ﴿ والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا ﴾ ، والآية الأخرى ﴿ هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ﴾ . ويستشهد بما روي عن واقعة أصل الخلق (إن اللّه تعالى لما أراد خلق آدم عليه السلام أمر أن يؤخذ من كل أرض قبضة فجاء بنو آدم على قدر طينها الأحمر والأبيض والأسود والسهل والحزن والطيب والخبيث)[2] .

ثانياً ـ اختلاف طبائع الوالدين وتأثير عوامل الوراثة ولهذا قال الرسول ﷺ (تخيروا لنطفكم)[3] .

ثالثاً ـ اختلاف الوالدين من حيث الصلاح والفساد إذ أن الطفل بحكم نشأته بينهما ومخالطته لهما قد يتأثر بما هما عليه من جميل السيرة والخلق وقبيحهما .

رابعاً ـ أثر الغذاء من حيث الرضاع وطيب المطعم ، وبسبب هذا التأثير تصف العرب صاحب الفضل بقولها (للّه دره)[4].

---

(١) الراغب الأصفهاني : تفصيل النشأتين ص ١٩ ـ ٢٠ .
(٢) نفسه ص ٣٠ .
(٣) نفسه ص ٣٠ .
(٤) نفسه ص ٣١ .

خامساً ـ من حيث التربية والتهذيب وتنشئتهم على التعود بالعادات الحسنة ونبذ القبيحة ، وبيان تفصيل ذلك أخذ الطفل بآداب الشريعة وأمره بالصلاة لسبع وضربه لعشر طبقاً لحديث الرسول ﷺ ، ومع ابعاده عن مجالسة الأردياء لأنه يتطبع بطبائعهم ، وتعليمه أن يسلك السبيل القويم في أقواله وسلوكه ، وأن يقتصر في المآكل والمشارب ، ويخالف الشهوة (ويمنع من المفاخرة ومن الضرب والشتم والعبث والاستكثار من الذهب والفضة ، ويعود صلة الرحم وحسن تأدية فروض الشرع) .

سادساً ـ اختلاف الناس الذين يعيشون معهم ويختلطون بهم من حيث الآراء والمذاهب[1] .

سابعاً ـ مدى الاختلاف في الاجتهاد في تزكية النفس بالعلم والعمل ، فاذا ما اجتمعت للإنسان هذا الركن فجاهد نفسه في تعريف الحق وزكاها مع توفر الاستعدادت الجبلية من حيث طيب المنبت وصلاح الوالدين وحسن التربية عن طريق الأخذ بالقواعد السالف الإشارة إليها ، بلغ المرتبة العليا في الخيرات من جميع الجهات ، وحق فيه قول اللّه تعالى ﴿ وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ﴾ على عكس من يسميهم بالرذل التام الرذيلة أي بعكس الأمور التي ذكرها[2] .

وهكذا نجد الأصفهاني يقر جانب عوامل الوارثة والبيئة وأصل الخلقة من حيث التكوين البيولوجي ، ثم يحرص على التنويه بأنه مهما تفاوت الناس في هذه العوامل التي تعد في حكم الجبرية إلا أنه ما من

(١) نفسه ص ٣٢ .
(٢) نفسه ص ٥٤ .

أحد (إلا وله قوة على إكتساب قدر ما من الفضيلة ، ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والإنذار والتأديب) . ولهذا فان على الإنسان أن يبذل قصارى جهده ليكتسب ما يقدر عليه من أنواع الفضائل والله تعالى يعذره بقوله سبحانه ﴿ لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها ﴾ . فالأمر الهام والضروري هو المحاولة وعقد النية على تغيير سلوكه وتحسينه ، حتى إذا فعل غاية وسعه كان ذلك إيذانا بأن يزيل اللّه عنه باقي السيئات التي عجز عن التخلص منها ، يقول تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى اللّه توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ﴾[1] .

إنه يثبت جانب جبري في الإنسان ـ يتمثل في عوامل الوراثة والخلقة وظروف النشأة والبيئة ، ولكنه يرى أنه مختار لأفعاله ويدعوه إلى بذل الجهد واستخدام إرادته الحرة في رياضة نفسه وتقويم أخلاقه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وهنا يكاد يتعدد الأصفهاني بنظرته إلى العبادة في المجال الأخلاقي .

العبادة ودورها في السلوك الأخلاقي :

تمهيداً لبيان دور العبادة في تقويم الأخلاق ينبغي لذلك أيضاً بشرح ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان، وبالمقارنة بين الإنسان والحيوان واشتراكهما في بعض قوى النفس يتضح أن المستوى الأدنى الذي يتفق فيه الإنسان مع الحيوان من حيث القوى والطبائع الحيوانية من حيث الشهوة البدنية والغذاء والتناسل وغيرها. ولكن الإنسان ينتقل إلى

---

(١) نفسه ص ١ .

مستوى أعلى حيث يتميز بالعقل ، بل أنه بسبب العقل صار إنساناً .
ولكن العقل لا يصلح وحده بغير الشرع ، وهنا تظهر أهمية العبادة في السلوك الإنساني عند الراغب الأصفهاني (فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية ، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيواناً أو دون الحيوان)[1] لأنه بالعبادة يحقق الغاية التي من أجلها خلق كما قال تعالى ﴿ وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ﴾ ﴿ وما أمروا إلا ليعبدون الله مخلصين له الدين ﴾ .

فما هي العبادة وما هو دورها في السلوك الأخلاقي ؟

العبادة كما يعرفها هي (فعل اختياري مناف للشهوات البدنية تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى طاعة للشريعة) .

أما دورها فهو المحافظة على الفطرة التي خلق بها الإنسان المشار إليها بقوله تعالى ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ﴾ الروم ٣٠ ، وقوله عز وجل ﴿ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾ البقرة ١٣٨ فالصبغة : هي العقول التي تميز بها الإنسان عن البهائم ، والاستفهام في الآية للإنكار والنفي فلا صبغة أحسن من صبغته تعالى ، ويتساءل الراغب (فكيف تذهب عنا صبغة ونحن نؤكدها بالعبادة ، وهي تزيل رين القلب فينطبع فيه صورة الهداية)[2] .

وترتفع العبادة إلى أرقى مراتبها عندما يحب الإنسان أن يتحرى بها

---

(١) تفصيل النشأتين ص ٤٥ .
(٢) تفسير القاسمي جـ ٢ ص ٢٧٤ .

ابتغاء مرضاة اللّه ، ويؤديها بانشراح صدر بـدلاً من مجاهـدة النفس (ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : إن استطعت أن تعمل للّه في الرضا باليقين فاعمل وإلا في الصبر على ما نكره خير كثير)[1] .

ثالثاً : إلى أين المصير ؟ :

يرى الراغب أن الإنسان في دنياه مسافراً متخذاً الدليل على ذلك قصة الخلق إذ قال تعالى ﴿ وقلنا اهبطوا بعضكم عدو لكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ ويستشهد بعبارة علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه (الناس على سفر والدنيا ممر لا دار مقر وبطن أمه مبـدأ سفره والآخرة مقصده وزمان حياته مقدار مسـافته وسنـوه منازلـه وشهوره فـراسخة وأيـامه أميـاله وأنفـاسه خـطايـاه يسـار بـه سير السفينـة براكبها)[2] .

فالغاية للإنسان ينبغي أن تكون دار السلام ، ويحتاج في حياته إلى التزود للسفر ، وهو في كدح وكبد ما لم ينته إلى دار القدار كما قال تعالى ﴿ يا أيها الإنسان أنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه) .

والناس في طلبها على ضربين :

ضرب انصرفوا عن طلب الآخرة وركنوا إلى الدنيا وقالوا (ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا) وطلبوا الراحة فيها من حيث لا راحة ، أي أنهم في أعمالهم وسلوكهم يبتغون من الدنيا (ماليس في طبيعتها

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣٤ .
(٢) الراغب الأصفهاني : الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٩ .

ولا موجوداً فيها ولها)[1] .

ونفهم من رأي الأصفهاني انحراف هذا الموقف من الناحية الأخلاقية لأن أصحابه يسعون في تصرفاتهم نحو غاية لن تتحقق ، مصدقاً لقوله تعالى ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقعية يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ﴾ .

أما الضرب الثاني من الناس ، فهم الذين عرفوا أنهم يعيشون في الدنيا بصفة مؤقتة كما قال سبحانه ﴿ ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ ، ومن ثم فقد أصبح الدافع في أعمالهم التزود لدار الخلود فاغترفوا من الزاد الروحاني كالمعارف والحكم والعبادات والأخلاق الحميدة ، لأنهم على يقين من الحصول على ثمرته وهي الحياة الأبدية ، فان الاستكثار من هذا الزاد محمود (ولا يكاد يطلبه إلا من قد عرفه وعرف منفعته)[2] .

ولم ينس هذا الفريق من الناس في الوقت نفسه نصيبه من الدنيا ، فتزود بالزاد الجسماني كالمال والأثاث (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحراث) ، وغايتهم أن يستعينوا به على الحياة الدنيوية الفانية ، إذ من طبيعة هذا الزاد أن يسترد من الإنسان بعد مفارقته للدنيا ، فلا ينبغي الركون إليه والاستغناء به عن الزاد الروحاني اللازم للآخرة (وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع) . ويخشى على المستكثر منه أن يثبط صاحبه عن مقصده . يقول . الراغب (والاستكثار منه

---

(١) الراغب : تفصيل النشأتين ص ٣٩ .
(٢) الراغب : تفصيل النشأتين ص ٣٩ .

ليس بمذموم ما لم يكن مثبطاً لصاحبه عن مقصده ، وكان متناولاً على الوجه الذي ، يجب وكما يجب)[1] ويقصد بالشق الثاني من عبارته التقيد في المعاملات بمقتضى الشرع .

وقد تقصر نفس المرء عن الجمع بين الأمرين ، وهنا يجب الاهتمام بما يبقى وتفضيله عما يفنى، أي ايثار الآخرة على الدنيا ولا يأخذ من الثانية إلا بما يبلغ به دار الخلود بشرط مراعاة حكم الشرع والمحافظة على قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس إن وعد اللّٰه حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم باللّٰه الغرور ﴾[2] .

ويحرص عالمنا الأخلاقي على أن يستخدم الإنسان قواه التي فطر بها للوصول إلى أشرف مراتب السعادة وأعلاها وهي السعادة الأخروية الجديدة بأن تعد السعادة الحقيقية والتي لا سبيل إليها إلا باكتساب الفضائل ولذلك قال تعالى ﴿ ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً ﴾ .

وتكتسب الفضائل باستخدام القوى الثلاث التي خص بها الإنسان ، أي السعي في استخدام القوى الشهوية في حدود ما رسمه الشرع ، واستعمال القوة الغضبية في المجاهدة التي تحميه ، وقوته الفكرية لتحصيل العلم الذي يهديه ، وعليه ألا يركن إلى الخمول والكسل بل أن يعمل بقول القائل (إن أردت أن لا تتعب فاتعب لئلا تتعب) فإن الإنسان أسمى من الحيوان ، وإذا كان للحيوان قوة التحرك سعياً لطلب الرزق ، فللإنسان قوى العقل الذي إن لم

---

(١) نفسه ص ٤٠ .
(٢) تفصيل النشأتين ص ٤٠ .

يستخدمه فقد أبطل كل نعمة أنعمها اللّه عليه ويصبح وجود العقل عبثاً. لأن النفس تتلبد بترك التفكر والنظر كما يتبلد البدن بتعـود الرفـاهية بالكسل (فحق الإنسان أن لا يذهب عامة أوقاته إلا في إصلاح أمر دينه ودنياه وموصلاته إلى آخرته مراعياً لها) .

إن الحكيم الأصفهاني يصور الإنسان في حركة دائمة ساعياً نحو غايته ، فهو على سفر ، ومقصده الدار الآخرة حيث تتحقق له السعادة الدائمة . بل إنه يستخدم لفظ (التحريك) معبراً عن هذا التصور للإنسان في حركته ، نحو الآخرة ويستند إلى الحديث (سافروا تغنموا) فانه في رأيه يحث على التحريك الذي يثمر جنة المأوى ومصاحبة الملأ الأعلى ومجاورة اللّه تعالى وكلها أسمى الغايات .

ولكن الإنسان في سعيه هذا يحتاج إلى خمسة: معرفة المعبود المشار إليه بقوله ﴿ففروا إلى اللّه﴾ ، ومعرفة الطريق المشار إليه بقوله ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى اللّه على بصيرة﴾ وتحصيل الزاد المتبلغ به المشار إليه بقوله ﴿ وتزودوا فان خير الزاد التقـوى﴾ والمجاهـدة في الوصول كما قال تعالى ﴿ وجاهدوا في اللّه حق جهاده﴾ وبهذه الأشياء يأمن الغرور الذي خوفه اللّه تعالى منه في قوله ﴿ ولا يغرنكم باللّه غرور﴾ .

السعادة الأبدية :

يـطلق الراغب الأصفهـاني السعـادة الحقيقيـة عـلى الخـيرات ، الأخروية ، أما تسمية غيرها بهذا الاسم ، فاما لكونه معاوناً على ذلك أو نافعاً فيه (وكل ما أعان على خير وسعادة فهو خير وسعادة)[1] .

---

(١) نفسه ص ١٥٢ .

ولهذا فان سعي الإنسان يجب أن يتجه لتحقيق هذه السعادة حيث البقاء بلا فناء والعلم بلا جهل والقدرة بلا عجز والغنى بلا فقر .

ولكن الوصول إليها أمر بعيد المنال ولا يتم إلا باكتساب الفضائل النفسية وهي أربعة أشياء (العقل وكماله الإنصاف)[١] ولذلك قال تعالى ﴿ ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا ﴾ ، فنبه أنه لا مطمع لمن أراد الوصول إليها إلا بالسعي[٢] .

وللإنسان سعادات[٣] أبيحت له في الدنيا وهي النعم المذكورة في قوله تعالى ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ﴾ ، ولكن الفرق بين النعم الدنيوية والأخروية ، هو أن الأولى تبيد بينما الثانية دائمة لا تبيد .

والنعم الدنيوية تكون نعمة وسعادة إذا تناولها الناس على الوجه الذي جعلها الله لهم فأصبحت لهم نعمة وسعادة وهم الموصوفون بقوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة ولدار الآخرة خير ولنعم دار المتقين ﴾ .

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٣٥ .

(٢) نفسه ص ٣٨ .

(٣) ونلاحظ أن التصور الإسلامي للدنيا والآخرة هو القاسم المشترك بين علماء الأخلاق ، فأنظر مثلاً قول ابن حبان (وأن الحر حق الحر من أعتقته الأخلاق الجميلة ، كما أن أسوأ العبيد من استعبدته الأخلاق الدنية ومن أفضل الزاد في المعاد إعتقاد المحامد الباقية ومن لزم معالي الأخلاق أنتج له سلوكها فراخاً تطير بالسرور) ولاحظ أيضاً مدلولات ـ الحرية ـ المحامد الباقية ـ الأخلاق الجميلة . كتاب (روضة العقلاء ونزهة الفضلاء) ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٣٩٥ ـ ٧٥.

وهناك فريق آخر ركنوا إليها فأصبحت عليهم نقمة فتعذبوا بها عاجلاً وآجلاً وهم الموصوفون بقوله تعالى ﴿ إنما يريد اللّه ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون ﴾[1] .

واللذات الأخروية لا تدرك بالعقل في هذه الدنيا لأنه يقصر عن معرفتها ، ولهذا فقد قرب اللّه سبحانه تلك اللذات في الأذهان فشبهها لهم بأنواع ما تدركه حواسهم فقال تعالى ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ﴾ . وقوله عز وجل في أول هذه الآية ﴿ مثل الجنة وعد المتقون ﴾ يدل على أن ذلك تصوير على سبيل التشبيه[2] .

ولئن كان الموت هو الذريعة إلى السعادة الكبرى ، وإن الإنسان لن يطلع على سعادة الآخرة إلا بعد مفارقته الهيكل الإنساني ، إلا أن بوسعه قبل مفارقته لهذا الهيكل أن يزيل الأمراض النفسانية المشار إليها بقوله تعالى ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضاً ﴾ لكي يعطي (من وراء ستر رقيق على بعض ما أعد له) ، وقد حدث هذا الحادثة الذي قال للنبي ﷺ عزفت نفسي عن الدنيا فكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً وأطلع على أهل الجنة يتزاورون ، وعلى أهل النار يتعاوون) فقال له النبي (عـرفت فالـزم)[3] . السعادة الأخـروية اذن هي الجـــديرة بالسعي والعمل ، ولا يجب على الإنسان أن ييئس إذا حرم من نعم

---

(۱) تفصيل النشأتين ص ٣٥ ـ ٣٦ .
(۲) نفسه ص ۳۷ .
(۳) نفسه ص ۳۸ .

الدنيا بالرغم من محاولاته ودعواته وابتهاله إلى الله ، بل عليه أن يعلم (أن نعمته فيما يمنعه من دنياه كنعمته فيما خوله وأعطاه)[1] . وربما يقصد بذلك أن اختيار الله تعالى للعبد أفضل من اختيار العبد لنفسه .

ولا يعد فقدان النعيم الدنيوي خسارة بل هو على سبيل الاختيار والابتلاء إذ قال تعالى ﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ﴾ فان هذه الآية مشتملة على محن الدنيا ، كما بين تعالى وما للصابرين عنده بقوله ﴿ وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة ﴾ الذين إذا أصيبوا بهذه البلايا ﴿قالو إنا لله﴾، أي أننا ملكاً لله وخلقنا له ، فلا يجب المبالاة بالجوع لأن رزق العبد على سيده (فان منع وقتاً فلا بد أن يعود إليه وأموالنا وأنفسنا وثرواتنا ملك له ، فله أن يتصرف فيها بما يشاء ﴿وإنا إليه راجعون ﴾ في دار الآخرة فيحصل لنا عنده ما فوته علينا[2] .

---

(١) تفسير القاسمي جـ٣ ص ٤٣٤

(٢) نفسه جـ٢ ص ٣٢٦ .

فهرس المراجع

١ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة . د . يوسف كرم . طبعة دار المعارف المصرية .

٢ـ الفلسفة الألمانية في القرن السابع عشر ـ طبعة باريس .

٣ ـ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ـ كانط .

٤ ـ فلسفة التاريخ من أجل تهذيب الإنسانية ـ هردر .

٥ ـ جريدة العلماء سنة ١٦٩١ ـ ليبزج .

٦ ـ أعمال العلماء سنة ١٦٨٦ ـ ليبزج .

٧ ـ المثالية المطلقة ـ هيجل ـ طبعة القاهرة .

٨ ـ المشكلة الخلقية د . زكريا إبراهيم ـ طبعة مصر ١٩٦٩ .

٩ ـ الفلسفة الأخلاقية ـ د . توفيق الطويل طبعة القاهرة .

١٠ ـ أسس الأخلاق في القرآن ـ دراز ـ طبعة القاهرة .

١١ ـ سر تطور الأمم ـ جوستاف لوبون ترجمة أحمد فتحي زغلول ـ طبعة دار المعارف .

١٢ ـ موقف الإسلام من المعرفة والتقدم الفكري . د ـ محمد عبد الله ـ طبعة القاهرة .

١٣ ـ أبو الحسن الندوي ـ ربانية لا رهبانية .

١٤ ـ الزهاد الأوائل والتصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث ـ دار الدعوة الإسكندرية .

١٥ ـ الجواب الصحيح لمن يدل لعين الصحيح ـ ابن تيمية ـ طبعة القاهرة .

١٦ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي . د . أحمد صبحي ـ طبعة دار المعارف .

١٧ ـ الأخلاق ـ أرسطو ـ الترجمة العربية .
١٨ ـ جواب أهل العلم والإيمان ـ ابن تيمية .
١٩ ـ دستور الأخلاق في القرآن ـ ترجمة د ـ عبد الصبور شاهين ـ طبعة الكويت ومؤسسة الرسالة بيروت .
٢٠ ـ محاورة أفلاطون .
٢١ ـ بن أبوللوت ـ مؤلف أميركي .
٢٢ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ مصطفى عبد الرزاق .
٢٣ ـ تفسير المنار ـ دار المنار .
٢٤ ـ ابن باديس ـ حياته وآراؤه .
٢٥ ـ تفسير القاسمي .
٢٦ ـ المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر د . بارودي ـ ترجمة د . محمد علاب .
٢٧ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري طبعة القاهرة .
٢٨ ـ تفسير ابن كثير طبعة القاهرة .
٢٩ ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني .
٣٠ ـ قيم الحياة في القرآن ـ د . شديد .
٣١ ـ جريدة الأهرام ١٩٨٤/١/٩ .
٣٢ ـ مجلة الدارة بالرياض سنة ١٣٩٧ هـ .
٣٣ ـ المفردات في غريب القرآن ـ تحقيق وضبط ـ محمد سيد كيلاني .
٣٤ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل .
٣٥ ـ المفردات .
٣٦ ـ تفصيل النشأتين ـ سلسلة الثقافة الإسلامية .
٣٧ ـ محاضرات الأدباء .

٣٨ ـ محاسن التأويل ـ القاسمي .

مصادر أجنبية

١ - R. Jolivet: T Traite de philosophie – Lyon – 1950.

٢ - Tiresmontant: Comment Se pose aujourd hui Le probleme

٣ - de L'existence de Dieu – pariseuil – 1971.

Jean wahl – Traite de Metaphysique – payot 1953.

تم فهرس الكتاب والمراجع
والحمد لله رب العالمين والصلاة
والسلام على رسول الله وعلى
آله وأصحابه أجمعين .

الفهرس